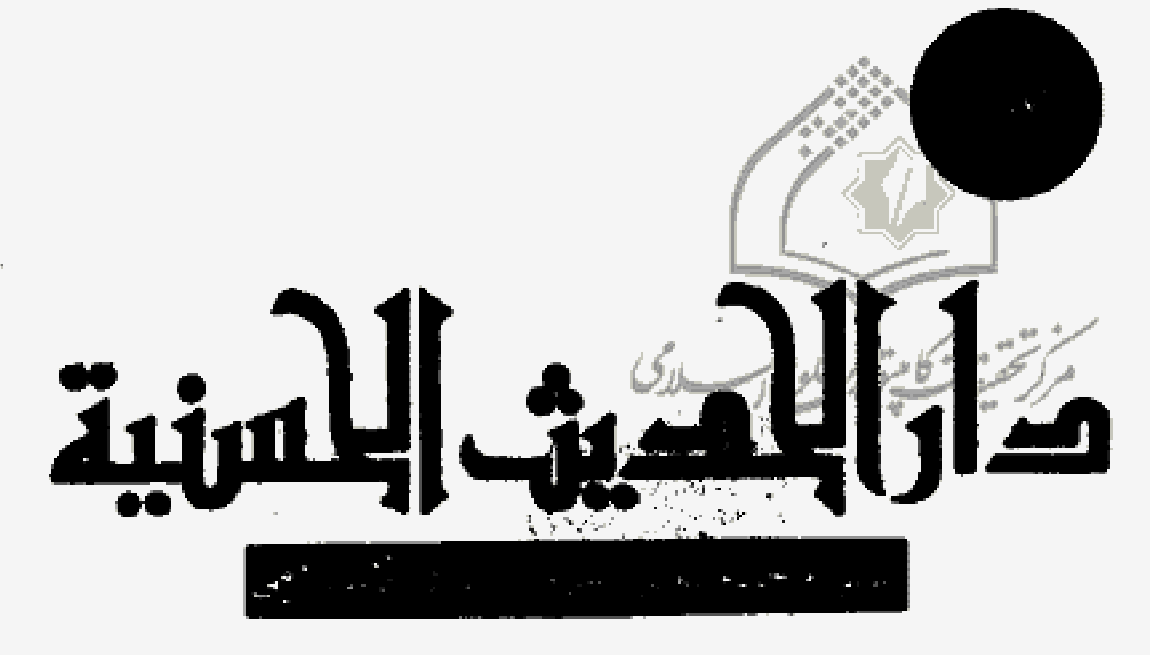

بسم الله الرحمن الرحیم



مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وأيده



المملكة المغربية
القصر الملكي
دار الحديث الحسنية



رئيس التحرير: الدكتور محمد فاروق النبهان، مدير دار الحديث الحسنية

العدد الخامس
1406 — 1985


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمة العدد

الدكتور محمد فاروق النبهان
مدير دار الحديث الحسنية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد :

فيسرني أن أقدم العدد الخامس من مجلة دار الحديث الحسنية، وأن ألتقي بقرائها ومتتبعي أبحاثها ودراستها، وهو لقاء ألفناه في كل عام، قد يتقدم قليلا أو يتأخر، إلا أننا نحرص عليه، لأنه لقاء علمي في رحاب مجلة علمية، أبت إلا أن تأخذ موقعها المتقدم بين المجلات العلمية المتخصصة، لخدمة الفكر الاسلامي، والتعريف بتراثه وإبراز أصالته ومنهجه المتميز.

ولاشك أن المنهج العلمي هو المنهج الأفضل والأقوم لخدمة الاسلام والدعوة إليه، لأن هذا المنهج يقدم الاسلام الأصيل، اسلام الفكر والحضارة وإسلام الفضيلة والأخلاق، ومن المؤسف أننا نعيش في زمن ضلّت فيه القوافل طريقها، وتشعبت أمامها مفارق الطرق، حتى أصبح الهدف المبتغى بعيد النوال، تحيط به سحائب وغيوم لا تمكن من الرؤية السديدة...

وإن مهمة المؤسسات العلمية أن تقدم الاسلام الصحيح، من خلال منهجها العلمي في دعم القيم الأصيلة، لكي تتواصل مسيرة العطاء، سليمة التكوين، قوية البنية، واضحة الرؤية، ليست منحرفة ولا ضالة..

وإن أمتنا اليوم تشعر بالحاجة إلى الاسلام، للتعبير عن ذاتها، ولكي تحقق به ذلك التكامل بين الفرد وفكره، وبين المجتمع وثقافته، وهو تكامل ضروري لابد منه، لأنه يحقق التوازن في نفسية المواطن، ويشعره بقدر غير يسير من الفرحة والاطمئنان..

ولا خيار لهذه الأمة في هذه المرحلة الحاسمة من حياتها في أن تخوض غمار التحدي لكل أنواع العقبات التي تعترض طريقها، والعقبات كثيرة ومتعددة، وأهمها التخلف بكل أبعاده، والتخلف ليس قدر هذه الأمة، ولا ينبغي أن يكون كذلك، وهو حالة طارئة تواجه كل الأمم في مرحلة الاسترخاء والكسل، ويقودها ذلك الاسترخاء إلى نوم عميق قد يكون طويلا، حتى إذا أفاقت أو توفرت لها ظروف تساعد على اليقظة، طوقها ظلام دامس ثقيل الوطأة، فيعيدها من جديد إلى تلك الغفوة..

والأمم في مرحلة الاسترخاء والتوقف تحتاج إلى ذلك التحدي، والتحدي هو العامل الذي يوقظ النيام في الليالي التي تحلو فيها الأحلام، ولا بد لذلك التحدي من أن يكون قويا وعنيفا لكي يطرد النوم من أجفان استرخت تحت وطأة الليالي الحالمة، وأهم أنواع التحدي هو ذلك الذي يثير مشاعر الخوف من المستقبل، تحت تأثير عوامل حقيقية تهدد المقدسات الوطنية والدينية، وتثير الرعب في نفوس استسلمت ووجدت في الاستسلام راحة وطمأنينة...

ونحن اليوم.. نعيش ذلك المخاض العسير، فلقد اسقطت أمتنا تلك الوصاية الظالمة التي حاولت أن تشل قدرات هذه الأمة خلال مرحلة الاستعمار، وانطلقت بعد ذلك تغذ السير في طريق طويل باذلة كل جهد، متطلعة لغد تشرق فيه الشمس، وضاءة دافئة، تعطي فتحسن العطاء، وتنير

المسالك والطرق..

ولن نبكي على ما ضاع، فالبكاء ليس من شيم الرجال، ولكن سنواجه التحدي كما يفعل الرجال، بالارادة القادرة، والعزيمة الجادة، لكي نبني الغد، ــ والغد أمل جميل ــ بالعلم والعمل، وبالايمان والتضحية، وبوحدة الكلمة والموقف.

إن نظرة يسيرة على منجزات هذا العصر كافية لاشاعة روح التفاؤل في النفوس، فلقد انطلقت قوافل البناء، متلاحقة ومتماسكة، تبني المدارس والجامعات، وتشيد صروح العلم والمعرفة، وتنشيء المصانع والمعامل، وتبني إنسان الغد، وهو إنسان الأمل، لهذا الجيل..

أبناؤنا وأحفادنا لم يعيشوا تجربتنا، إنهم جيل آخر، لن يعيش على انقاض الماضي وذكرياته، كما نعيش نحن اليوم، وإنما سيعيش حياة أخرى، نرجو أن تكون أكثر إشراقا وبهاءا..

ومن حق ذلك الجيل أن يرسم حياته كما يريد، ولن يختار من الأفكار ما يتناقض مع أصالته، ولن يرتضي من المواقف ما ينافي قيمه، لأنه جيل نشأ في ظل تربية وطنية سليمة، واستنشق منذ طفولته نسائم الحرية..

والحرية لا تنجب إلا عظائم الرجال..

والرجال لا ينجزون إلا عظائم الأعمال..

والعلم هو أداتنا الأولى للبناء الذي نتطلع إليه، لأننا نريد لذلك البناء أن يكون صرحا من معرفة، والمعرفة هي أداة حضارية لاستبدال ما هو مرفوض من الخصال والعادات بما هو مختار من قيم المواقف ورفيع المنجزات..

ولا يمكن للعلم إلا أن يكون محمود الأثر، وهو معلمة حضارية، ما تمسكت به أمة إلا أعطاها وأجزل لها العطاء، وما تخلت عنه أمة إلا سلبها أجمل الفضائل وأعز الخصال..

والمؤسسات العلمية هي دور لتوليد الأفكار الناضجة، ولتكوين التيارات الفكرية السليمة، التي ترفض الجهل والتعصب والتطرف، لأن ذلك مما تنفر منه النفس، ويأباه الطبع،والفكر الناضج لا يرتضي ذلك ولا يرتاح إليه..

ولهذا فإن من واجب المؤسسات العلمية،وأخص منها المؤسسات الاسلامية أن تشجع الفكر الرائد، وأن تنمي المنهج العلمي السليم، وأن تحتضن الكفاءات القادرة على خدمة الاسلام وتعميق قيمه الانسانية والأخلاقية في النفوس، لكي تكون شعلة الحضارة التي نتطلع إليها، منيرة وضاءة، تبسط قيم الخير في المجتمع، وتعلي من قدر الفضيلة في السلوك، لكي يكون صرح البناء عاليا..

وادعوا الله تعالى أن يوفق هذه الأمة لما فيه الخير والسداد، وأن يلهمها الرشد، لكي تكون خطواتها محكمة الاتقان، وأن يوفق المخلصين لأداء ما هو منوط بهم من جليل الأعمال..

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل...

محمد فاروق النبهان

* * *

المحدثون المغاربة في موسوعتي « ميزان الاعتدال » ــ للذهبي ، و « لسانه » ــ لابن حجر

الأستاذ: سعيد أعراب

كثير من المحدثين المغاربة، جاءت تراجمهم في موسوعتي « ميزان الاعتدال، في نقد الرجال » للحافظ الناقد أبي عبد الله الذهبي (ت 748 هـ)، وتكملته : « لسان الميزان » للحافظ الحجة أبي الفضل بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، وقد أرخا ــ تقريبا ــ لفترة ما بين (150 ــ 650 هـ) وهي نحو خمسمائة عام أو تزيد، وضما نحو ستة آلاف ترجمة (6000)، تضمن الأصل (1857) وضم الفرع (4144)، وكانت منها نسبة لا بأس بها لمحدثين مغاربة، ورواة في مختلف العلوم، واحتفظا بنصوص ضاعت أكثر أصولها، بيد أنه وقع في بعض التراجم خلط وتحريف كثير، وربما نوع تحامل من بعض النقاد، لذا أحببت أن أجرد هذه التراجم (المغربية)، وأعلق عليها في الحواشي؛ وحاولت إرجاع كل نص الى أصله ــ ما وجدت الى ذلك سبيلا ، وقد رتب كل من الأصل وفرعه على حروف المعجم، وهذا حرف الألف .

(أ)

1 ـ (ز) [1] ابراهيم بن محمد بن يوسف الانصاري الخزرجي الأندلسي، يعرف بالتطيلي [2]:

روى عن أبي [3] محمد بن السيد، وشريح بن محمد، وأبي بكر بن العربي، وأبي الحسن بن مغيث، وغيرهم؛ وأجاز له أبو عمران بن تليد، وأبو بكر غالب بن عطية، وأبو الوليد بن رشد .

ويذكر ابن الابار أن المترجم رحل ـ حاجا ـ فلقيه بالاسكندرية ـ على ما زعم أبو القاسم عيسى بن عبد العزيز المعروف بالوجيه الشريشي، وادعى الاكثار عنه في السماع منه، قال : ووقفت على ذلك من [4] برنامجه وأنا بريء من عهدته، لعدم الاحاطة بما فيه من المناكير، ولهذا الشيخ من التخليط والغلط الذي لا يقع فيه أحد ممن زاول هذه الصناعة أدنى مزاولة [5] .

وتوهم عبارة ابن الابار أن الجرح في الشيخ المترجم له(التطيلي)، وليس الأمر كذلك، وإنما هو في الذي ادعى الرواية عنه وهو عيسى الوجيه الذي ستأتي ترجمته بعد .

لذا قال صاحب اللسان : وانما ذكرته لرفع هذا الوهم [6] .

2 ـ (ز) [7] أبو اسحاق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق [8] الأوسي المالقي، المعروف بابن المرأة :

كان فقيها مالكيا، غلب عليه علم الكلام فرأس فيه، وشرح الارشاد لامام الحرمين، وصنف كتابا في الاجماع، مات سنة احدى عشرة وستمائة [9]، ذكره ابن حيان [10] في زنادقة الأندلس [11] .

ما ذكره المؤلف عن ابن حيان من الطعن المشين في أبي اسحاق المالقي، ربما كان من مجازفاته، فقد ترجمه شيخه [12] الحافظ الناقد أبو جعفر ابن الزبير، وأشار الى شيء من ذلك بأسلوب مهذب فقال : « كان صاحب حيل وقوارح مستظرفة، مطلعا على أشياء غريبة من الخواص وغيرها، فتن به بعض الجهلة، ونافره الشيخ الفاضل أبو بكر بن المرابط، بسبب ما شهد من ذلك » [13] .

فها أنت ترى أنه لم يزد على أن قال بأنه كان صاحب حيل، مطلعا على أشياء غريبة، وأن بعض الشيوخ نافره، وذلك كله لا يجعله زنديقا ــ والزندقة كفر وإلحاد ــ عياذا بالله !

وقد نبه العلامة الكوثري في تعليقه على شروط الأئمة الخمسة ــ للحازمي ــ على مثل هذه المجازفات، وذكر أنها جروح لا طائل تحتها، كقولهم : فلان من الواقفة الملعونة، أو من اللفظية الضالة، أو ينسب إلى الفلسفة أو الزندقة، لمجرد النظر في الكلام [14] .

ومن الذين ترجموا أبا اسحاق المالقي ابن الابار، وابن فرحون ــ ولم يذكروه بنقيصة، ولا لمزوه بريبة ــ وهما ما هما ! قال فيه ابن الابار : يروى عن أبي الحسن بن حنين، وأبي الحسن علي بن اسماعيل بن حرزهم، حدث بالموطإ عنهما؛ كان فقيها، حافظا للرأي، مشاورا، يشارك في الأدب، وغلب عليه علم الكلام فرأس فيه، واشتهر به؛ وتجول أحيانا، ودرس في غير ما بلد، وكانت العامة حزبه، ولم يزل بمرسية يناظر عليه، ويختلف اليه إلى أن توفي سنة (611 هـ) [15] .

وقال ابن فرحون في حقه : « كان متقدما في علم الكلام، حافظا، ذاكرا للحديث، والتفسير، والفقه، والتاريخ، وغير ذلك ، وكان الكلام أغلب عليه؛ فصيح اللسان والقلم، ذاكرا لكلام أهل التصوف، يطرز مجالسه بأخبارهم [16]. روى عنه أبو محمد عبد الحق بن برطلة، وغيره » [17] .

ليت شعري هل الرواية تكون عن الزنادقة ؟ سامحك الله يا ابن حيان؟ :

فالناس أكيس من أن يمدحوا رجلا إن لم يروا عنـــــده آثار احسان

3 ــ (ز) [18] أحمد بن الجباب أبو عمر القرطبي :

قال ابن حزم : كان شديد الغفلة، وأضاف صاحب اللسان الى ذلك قوله : قلت : الجباب ــ بفتح الجيم بعده موحدة ثقيلة نسبة لبيع الجباب ــ بكسر الجيم والتخفيف : جمع جبة، قال : واسم والد أحمد هذا، خالد بن يزيد، وأحمد يكنى أبا عمر بضم العين وفتح الميم، وهو محدث مشهور، من كبار الحفاظ بالمغرب .

قال عياض : كان إماما في الفقه والحديث، سمع منه جمع كبير ؛ وصنف مسند مالك، وتصانيف أخرى، ومات في جمادي الآخرة سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة، [19] وله ست وسبعون [20] سنة (76) [21] .

هكذا جاء في اللسان، [22]، وهو خلط منه بين أبي عمر أحمد بن الحباب، بالحاء المهملة، وبين أبي عمر أحمد بن الجباب، بالجيم المعجمة، فهما شخصان، ترجم لكل منهم الحميدي ــ تلميذ ابن حزم ــ فقال في الأول :

ــ أحمد بن الحباب أبو عمر : قرطبي، من أهل العربية والأدب، كان أستاذا مقدما، أخبرني أبو محمد علي بن أحمد (يعني ابن حزم) وغيره أنه كان مع حذقه بالأدب، وتصرفه في العربية، شديد الغفلة في غير ذلك من أموره، وكان حيا في الدولة العامرية، قال : وقد قرأت له رواية عن يحيى بن مالك بن عائذ [23] .

وقال في الثاني : أحمد بن خالد بن يزيد، يعرف بابن الجباب؛ كنيته أبو عمر، جياني الأصل، سكن قرطبة، كان حافظا متقنا، وراوية للحديث مكثرا، رحل فسمع جماعة.. قال أبو محمد علي بن أحمد (بن حزم) مولده سنة ست وأربعين ومائتين، ومات بقرطبة سنة (322 هـ) [24] .

فبان من هذا، أن ابن الجباب ــ بالجيم المعجمة ــ كان راوية، محدثا مكثرا، ضابطا متقنا، من أهل الفضل والورع، والدين المتين [25] .

أما ابن الحباب ــ بالحاء المهملة، فقد كان أستاذا مقدما، مع حذق الأدب، وتصرف في العربية، وكانت تصحبه غفلة عن أمور دنياه، وهي لا تضره ــ إن شاء الله [26] .

4 ــ أحمد بن خالد بن يبقى القرطبي :

عن أبي سعيد بن الاعرابي، شيخ عامي، لا يفهم ولا يقيم الهجاء، قاله ابن الفرضي .

هكذا في الميزان [27]، وفي اللسان : « لا يفهم حروف الهجاء » [28]؛ ولعل القاريء يدرك الفرق الواضح بين من لا يقيم الهجاء، وبين من لا يفهم حروف الهجاء؛ ورفعا للالتباس نورد عبارة ابن الفرضي بالحرف، فهو ــ بعد أن ذكر له ترجمة موسعة، وأشار الى الأقطار التي تجول فيها، والشيوخ الذين سمع منهم، والمؤلفات الغريبة التي أدخلها الأندلس وتفرد بروايتها، فسمعها الناس منه قديما وحديثا؛ ــ قال : « ولم يكن له فهم، ولا كان يقيم الهجاء اذا كتب »[29] بمعنى أنه كان يخطيء في املاءاته وكتاباته، وهذا ــ قطعا ــ لا يقدح في حفظه وسماعاته، ولذا عقب على ذلك بقوله : « غير أنه كان رجلا صالحا، صدوقا ــ إن شاء الله » [30] . وهي المرتبة الرابعة من مراتب التعديل، كما في شروح ألفية العراقي وغيرها [31] .

وقد ترجمه ابن عبد الملك المراكشي في الذيل والتكملة ـــ وهو من هو ـــ فلم يغمزه بكلمة، وذكر أنه ممن روى عنه أبو عمر الطلمنكي [32].

ويكفي أن نذكر ممن تتلمذوا له كذلك ـــ ابن الفرضي نفسه، قال: « وكانت رحلته وسماعه قديما، سمعت منه أكثر ما كان يرويه، وأجاز لي رواياته وكتبه.. » [33] ت 348 هـ..

5 ـــ أحمد بن زياد اللخمي القرطبي:

عن محمد بن وضاح، مغفل ضعيف ذكره ابن الفرضي. هكذا عند الذهبي في الميزان [34].

وتردد صاحب اللسان في نسبته، فقال: « الفرجائي أو القرطبي » [35] ولا أدري ما مستنده في ذلك، والذي عند ابن الفرضي: « أحمد بن زياد بن محمد بن عبد الرحمن اللخمي من أهل قرطبة » [36].

على أن الفرجائي نسبة الى فرجيا: قرية بسمرقند كما في اللباب [37]، وهي نسبة غير مناسبة ـــ هنا ـــ كما لا يخفى.

ولنرجع إلى عبارة ابن الفرضي التي تطعن في ابن زياد، وهي تذكر ـــ فقط ـــ أنه « كان يضعف » [38]، ولم تصفه ـــ بتاتا حسب النسخة التي بين أيدينا ـــ بالتغفيل، ولعله وقع للكاتبين التباس أو تخليط، وقد جاء في ترجمة أحمد بن ابراهيم بن فروة: (« اللخمي الفرضي القرطبي ») ـــ وصف ابن الفرضي له بأنه « كان مغفلا » [39]. وربما اختلطت الترجمتان وأدمج الوصفان، وهذا الاحتمال وإن كان يبدو بعيدا ـــ لبعد ما بين الترجمتين، لكن اجتماع هذه النسب الثلاث عند صاحب اللسان: « اللخمي» (الفرجائي) [40] «القرطبي »، قد يقرب ذلك، ويجعله ممكنا، ومر بنا ـــ آنفا ـــ إدماج ترجمة ابن الحباب في « ابن الجباب » وتحريف التطيلي ـــ بالقطيعي، وسبحان من لا يضل ولا ينسى!

6 ـــ أحمد بن سعيد الهمداني الأندلسي :

عن قاسم بن أصبغ، وهّاه (ضعفه) القاضي ـــ عياض هكذا في الميزان [41] .

وزاد في اللسان : وهذا يعرف بابن الهندي، قال القاضي ـــ يعني عياضا ـــ : كان أوحد عصره في الشروط، ولم يكن بالمقبول القول [42]، ولا بالمرضي في دينه، وهو آخر من لاعن زوجته بالأندلس ؛ روى عن قاسم بن أصبغ، ووهب بن مسرة [43]، مات سنة تسعين وثلاثمائة عن (79) [44] سنة [45] .

اتفق كل من الأصل وفرعه على أن القاضي عياضا، هو الذي طعن في ابن الهندي ووهاه، وليس الأمر كذلك، وانما الطاعن هو ابن حيان المؤرخ؛ وهذه عبارة عياض : قال ابن حيان : كان واحدا في علم الشروط، ولا نظير له، يعترف له بذلك فقهاء الأندلس طرا، وله كتاب مفيد جامع، محتو على علم كثير، وفقه جم، وعليه اعتماد الحكام والمفتين، وأهل الشروط بالأندلس والمغرب... قال : ولم يكن بالمرضي في دينه، ولا بالمقبول قوله، عديم المروءة.. وذكر فيه أشياء منكرة، قال : وهو آخر من لاعن زوجته بالأندلس بعد القاضي ابن السليم، وتوفي في رمضان سنة تسع وتسعين وثلاثمائة ـــ وهو ابن ثمانين سنة، لا أعلم من روى عنه غير أبي بكر بن أبي حمزة، لأنه روى عنه تآليفه [46] .

وترجمه صاحب الصلة أبو القاسم بن بشكوال الحافظ الراوية ـــ وهو ابن بلده، وأعرف الناس بحاله ـــ ولم يلمزه بكلمة، واكتفى بالقول : وكان طويل اللسان، حسن البيان، بصيرا بالحجة، تنتجعه الخصوم فيما يحاولونه، ويرده الناس في مهماتهم فيستريحون معه، ويشاورونه فيما عنَّ لهم ؛ وكان وسيما، حسن الخلق والخلق ؛ وكان اذا حدث بيَّن وأصاب القول فيه، وشرحه بأدب صحيح، ولسان فصيح، ولاعن بالمسجد الجامع

بقرطبة ــ بحكم ابن الشرفي ــ سنة (388 هـ) فعوتب في ذلك، وقيل له : مثلك يفعل هذا ؟! فقال : « أردت إحياء سنة » [47] .

فأين هذا من هراء ابن حيان الباقعة الذي سخر قلمه للثلب، ونهش الأعراض، فلم يكد يسلم أحد ممن عاصره من طعنات قاتله، وسهام نافذة كما يقول ابن الرومي :

مهمـــا تقـــل فسهـــام منك مرسلـــة
وفـــوك قوسك ـ والأعـــراض أغـــراض

واقرأ ــ إن شئت القطعة التي نعى فيها ابن الهندي الامام دون وجل أو احتشام، وهي تقطر سما، وتفيض قذارة ودناءة [48]، فلم ينـج الرجل من سخرياته، حتى بعد موته، وعند الله تجتمع الخصوم [49] !

7 ــ (ز) [50] أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن عميرة أبو المطرف :

الأديب البلنسي، روى عن أبي الخطاب بن واجب، وأبي الربيع بن سالم، وأبي علي الشلوبين، وأبي محمد بن حوط الله في آخرين .

قال ابن عبد الملك : كان في أول أمره شديد العناية بالرواية، فأكثر من سماع الحديث ثم نظر في المعقولات، ومال الى الأدب فبرع فيه حتى صار من أكابر المجتهدين في النظم والنثر، والمكاتبات ...

قال : وقدم تونس فلزم الزهاد والصالحين، ثم حذق الكتابة عند الملوك، وكان يعاب عليه محبة العلوم القديمة، ويتعاطى منها ما أخل به في معتقده، ــ والله أعلم بسريرته ــ (ت 658 هـ) .

قال : وذكر أنه تغير حاله في آخر عمره وافتتن [51] .

هذا من زيادات صاحب اللسان على الميزان، وما ذكره عن ابن عبد الملك ليس من كلامه ، وإنما حكاه عن غيره، ولم يعين قائليه، واكتفى بالقول : « وكانوا يرون تشبعه بتلك العلوم القديمة، التي كان يتعاطى منها ما لا يحسن، أخل به في معتقده، وقاده الى فساد دخله — والله أعلم بسريرته — » [52] .

وقال فيه أبو جعفر بن الزبير — حسب نقل ابن عبد الملك — : « ذُكِرَ لي — هكذا بالمبني للمجهول — أنه تغيرت حاله آخر عمره وافتتن — والله أعلم بحاله — » [53] .

فغير بعيد أن يكون هؤلاء الذين طعنوا فيه، هم من خصومه أو منافسيه، واذا كان ابن عبد الملك، لم يتحاش في مقدمة التعريف به أن ينقل عن خصومه الطعن في مخزوميته، وأن جده أو أباه كان لقيطا لرجل من آل عميرة، وأن أصلهم يهود [54] .! فلِمَ لا يكون الطاعنون فيه ممن نافسوه في قربه من ملوك، أو في تفوقه عليهم في علوم الأدب والكتابة ؛ وقد يؤيد ذلك تعقيب ابن عبد الملك على كل فقرة مما طعن فيه بقوله : « والله أعلم بسريرته، أو والله أعلم بحاله » .

وتذكر كتب الجرح والتعديل، أن الجرح اذا صدر من تعصب، أو عداوة، أو منافرة،أو تحاسد، أو نحو ذلك، فهو جرح مردود، ولا يؤمن به إلا المطرود [55] .

على أن ابن الخطيب أنصف الرجل، وتجافى عن أقوال خصومه فيه : « .. وعلى الجملة فذات أبي المطرف — فيما ينزع اليه — ليست من ذوات الأمثال، فقد كان نسيج وحده إدراكا، وتفننا، بصيرا بالعلوم، **محدثا مكثرا، راوية ثبتا** ..» [56] .

ولنقف عند قوله : « محدثا مكثرا، راوية [57] ثبتا » — فالثبت من صيغ التعديل، وهي المرتبة الثالثة عند أرباب هذا الفن [58] .

8 ـــ أحمد بن علي بن عون الله، أبو جعفر الأندلسي :

المقرىء الحصار، تكلموا في لقيه أبا عبد الله بن غلام الفرس الداني، وأما (ابن) [59] الابار، فما ذكر أنه أخذ عن ابن غلام الفرس، بل [60] تلا على ابن هذيل [61] .

هكذا في الميزان، وزاد في اللسان ـــ نقلا عن ابن الابار ـــ قوله : « كانت اليه الرحلة في وقته، ولم يكن أحد يدانيه في ضبط القراءات وتجويدها، وتصدر في حياة شيوخه، واضطرب بآخرة، مات سنة تسع [62] وستمائة [63] .

وعليه فالأصل أورد مطعنا وهو أنهم تكلموا في لقيه ابن غلام الفرس، وحجتهم أن ابن الابار لم يذكر أخذه عنه .

وأما الفرع فذكر مطعنا آخر وهو أنه اضطرب بآخرة. ويرد المطعن الأول أنه لا يلزم من عدم ذكر ابن الابار لذلك، عدم لقيه له؛ ويدل على عدم صحة هذه التهمة، تصريح جماعة من الأئمة بأخذ الحصار عن ابن غلام الفرس، منهم ابن عبد الملك في الذيل والتكملة [64]، وابن الجزري في غاية النهاية [65]، بل حتى الذهبي نفسه ذكر ذلك في طبقات القراء [66] .

وأما المطعن الثاني وهو اضطرابه بآخرة، فأسند عن جماعة أدركهم، وكان بعض الشيوخ ينكر ذلك عليه ـــ كما يقول ابن الابار ـــ [67] فإن الطعن بمثل هذه الألفاظ : تغير بآخرة، أو يخطىء، أو سيء الحفظ، أو له أوهام، إلى غير ذلك من صيغ المرتبة الخامسة، فليس معناه أن روايته منكرة غير مقبولة بالمرة، بل قد تتعدد طرقه فيتقوى ويصير حسنا لغيره، كما هو مقرر في محله [68] .

على أن ابن الابار نفسه، أخذ عن الحصار بآخرته، وسمع منه بعد اضطرابه، وأجازه على علاته؛ فهو يقول : « أخذ عنه والدي القراءات،

وأجاز له، وأخذتها عنه (أي الحصار) ــ **بعد ذلك بمدة** [69]، وسمعت منه جملة من روايته، وأجاز لي » [70] .

وأورد ابن عبد الملك قائمة طويلة بالذين أخذوا عن الحصار، اشترك فيها ــ كما يقول ــ الآباء والأبناء [71] .

9 ــ أحمد بن قسي الأندلسي :

مصنف كتاب « خلع النعلين »، فلسفي التصوف، مبتدع، أراد الثورة فظفر به عبد المؤمن وسجنه [72] .

هكذا في الميزان [73]، وزاد صاحب اللسان يقول : « هو أبو القاسم أحمد [74] بن قسي [75] ــ بفتح القاف وتخفيف السين ــ قرأت بخط بعض أئمة المغرب [76] : وكان في بدء أمره على سنن الجمهور، ثم نزع عن ذلك وأقبل على التصوف، واقتفى سبيلهم في تحريف النصوص، وتأويل الظاهر، ثم رحل الى ابن العريف بالمرية [77]، وأقام عنده وكثر أتباعه، فنمي الأمر إلى علي بن يوسف بن تاشفين، فأرسل إلى ابن العريف، وإلى نظيره ــ رأيا ــ ابن برجان [78] من اشبيلية، فأسكنهما مراكش، وتحدث بالأباطيل، وتبعه كثير من الأعيان، وكاتب أهل مرية [79]، يدعوهم إلى خلع الملثمين وغلب على شلب، ولبلة [80]، ومرتلة [81]، ثم قبض عليه أحد قواده وأتباعه محمد بن وزير، فهرب منه الى عبد المؤمن بفاس [82]، ثم سافر في عسكرهم سنة (540 هـ) [83] الى شلب، فحاربوا ابن الوزير الى أن أذعن بالطاعة، وأقام ابن قسي بشلب، ثم خالف بها، واستظهر بأمير من بقايا الملثمين، فعمل عليه ابن وزير الحيلة حتى قلبه عليه، ثم استظهر ابن قسي بجماعة من الفرنج [84] ليقاتل بهم أهل الاسلام، فاطلع على ذلك بعض أتباعه، فأشعر به جماعة منهم، فأنفوا من ذلك واتفقوا على قتله فقتل ــ وذلك بعد الأربعين. وذكر أنه لما حضر الى عبد المؤمن، قال له : بلغني عنك أنك دعيت الى

الهداية ؟ فقال : أليس الفجر فجرين : صادق، وكاذب ؟ قال : بلى، قال : فأنا كنت الفجر الكاذب [85] !

هذا، ومذهب أبي عبد الله الذهبي في التصوف والمتصوفة معروف، فقد حمل عليهم ــ في أكثر كتبه كالميزان وغيره ــ حملة شعواء، ورماهم بكل نقيصة، وسماهم بالمبتدعة الضلال، وقد رد عليه جماعة، منهم : السبكي، والسيوطي، وسواهما [86]، لكن أبا القاسم بن قسي، أجمع أهل الأندلس والمغرب على أنه صاحب بدعة وشعبذة وضلالات [87] .

10 ــ (ز) أحمد بن محمد بن عبد الله الانصاري :

يعرف بـ (ابن) [88] البلنسي، وابن اليتيم، وبالأندرشي ــ لسكناه بحصن أندرش من المرية، روى بالاجازة [89] عن أبي علي الصدفي، وأبي عبد الله بن الفراء، وأبي عبد الله بن أبي زيد [90]، وأبي الفضل بن شرف، وأبي الوليد بن رشد [91]، وأبي محمد البطليوسي، وغيرهم .

قال الشيخ أبو علي (الرندي) [92] : ذاكرت بأمره أبا محمد بن عبيد الله، وذكرت له أنه يدعي الرواية عن الصدفي، وابن الفراء، فقال : هذه ريبة، قال أبو علي : وكان هذا الشيخ متهما في الرواية عنهما .

وتعقب ذلك ابن عسكر في رجال مالقة ــ بأن إجازته منهما ممكنة، واستدل على ذلك بأنه رأى قراءته على أبي الحسن بن موهب ــ بالملخص في شعبان سنة ثلاث عشرة وخمسمائة، وكتب له : قرأ علي الفقيه المقرىء أبو العباس. قال : ولا يكتب مثل هذا إلا لرجل .

قال : فلا يبعد أن تصح له اجازة الصدفي الذي مات سنة (514)، ولم يذكر ابن عسكر تاريخ مولده ولا موته .

وذكر ابن عبد الملك في (الذيل [93] والتكملة) أن أبا محمد بن الحسن (بن) [94] القرطبي، أنكر على الأندرشي ذلك فقال : كان لا

يحدث عن الصدفي، ولا عن ابن الفراء إلا بواسطة، ثم في الأخير حدث عنهما، فتطرقت اليه الظنون [95]، وقال : (كان) [96] طلبه العلم في حدود العشرين، ومات الصدفي، وابن الفراء، سنة أربع عشرة وخمسمائة. قال : وكان من أئمة القرآن، مبرزا في تجويده، مشاركا في الحديث، عارفا بالنحو، حسن التقييد والضبط، مات في رمضان سنة احدى وثمانين وخمسمائة [97] .

فتلخص مما أورده صاحب اللسان ــ وعمدته في ذلك ما عند ابن عبد الملك في الذيل والتكملة ــ أن الريبة التي ألصقت بأبي العباس ابن اليتيم، لا أثر لها ــ كما يقول ابن عسكر، واستدل على ذلك بما ذكره الامام مسلم في مقدمة صحيحه ــ إذ يقول : إن الشيخ إذا قال : عن فلان ــ وعلم أنه قد أدركه بزمانه ــ وإن لم يعلم بينهما اجتماع، فهو محمول على الاسناد، ولا ترد الرواية بمثل هذا، وزاد ابن عسكر يقول : والشيخ كان من أهل القرآن، والاشتغال بالرواية، فالتهمة في حقه ــ بغير دليل واضح ــ بعيدة إن شاء الله .

وأيده في ذلك ابن عبد الملك ــ رغم تحريه الدقيق ــ فقال : وكلام ابن عسكر في ذلك كله ــ بين، واحتجاجه صحيح واضح على طريقة المحققين من المحدثين [98]، قال : وبالجملة، فإنه (أي ابن اليتيم) كان ممن انقطع الى العلم، وعني به قديما، ولا ينبغي لمثله أن يدفع عن ثقة، وصدق، وأمانة [99] .

11 ــ (ز) [100] أحمد بن محمد بن سليمان الغرناطي :

أبو جعفر يلقب الجبيهة ، تلا بالسبع على ابن دري .
قال ابن عبد الملك في ذيل الصلة : كان من أهل العلم والصدق والورع، إلا أنه اختل عقله كما عرف، وكان قد حج، فلما رجع انكسر

المركب الذي كان فيه، فاستشهد جميع من فيه غيره فإنه تعلق بعود الجدار، وقيض له بعد أيام من أيقظه وعالجه إلى أن صح، لكنه اختل وبقى على ما أمكنه إدراكه [101] من القراءات، ومات بعد سنة ثلاث وستين وخمسمائة ـــ وقد بلغ تسعين سنة [102] .

مر بنا في ترجمة الحصار أن من تغير بآخرة تقبل روايته اذا تعددت طرقها وتقوت، فالحديث من هذا القبيل ينتقل من درجة ضعيف الى حسن لغيره [103] .

12 ـــ (ز) [104] أحمد بن محمد بن عمر بن محمد بن واجب البلنسي :

وأصله باجي، ولد سنة سبعين وخمسمائة، وسمع من أبي عيسى بن المناصف وغيره، وأجاز له أبو علي بن حسنون [105] وغيره، وحضر لما أخذ الفرنج بلده بلنسية ـــ وهو بها ـــ سنة (636 هـ) ، فتحول الى سبتة، ومات بها في ربيع الآخر سنة (637 هـ) [106].

ولا أدري لماذا أدرج صاحب اللسان ترجمة أبي العباس بن واجب هذا في كتابه « لسان الميزان »، والشأن أن لا يذكر هو ولا صاحب الأصل « الميزان » إلا من تكلم فيه، أو كان فيه مغمز، وليس شيء من ذلك في مترجمنا، وقد قال ابن عبد الملك في حقه : « كان فقيها، جليل القدر ببلده، راجح العقل، كثير الاعتناء بالحديث وروايته، بصيرا به، ثقة فيما ينقل » [107] .

13 ـــ (ز) أحمد بن موسى بن حدير [108] الأندلسي :

صاحب السكة لعبد الرحمن الناصر الأموي، قال ابن حزم : كان من شيوخ المعتزلة [109] .

وهذا من زيادات صاحب اللسان على « الميزان »، ولنورد عبارة ابن حزم كما هي في « الفصل في الملل والأهواء والنحل » : وقال أبو عمر أحمد ابن موسى بن حدير صاحب السكة، وهو من شيوخ المعتزلة ــ في بعض رسائله التي جرت بينه وبين القاضي منذر بن سعيد ــ إن الله عاقل، وأطلق عليه هذا الاسم »[110] .

هكذا سماه ابن حزم : أحمد بن موسى بن حدير، وذكره ابن عذاري المراكشي في البيان المغرب باسم أحمد بن محمد بن موسى بن حدير، وقال إنه عزل من السكة سنة (320 هـ)[111] .

ولعله هو الذي ترجمه ابن الفرضي باسم : أحمد بن سعيد بن محمد ابن موسى بن حدير، من أهل قرطبة، وقال فيه : إنه سمع من ابن وضاح، وعبد الله بن مسرة وغيرهما، وحج سنة (275 هـ)، وولي خطة الوزارة، وأحكام المظالم، وكان صلبا في أحكامه، مهيبا في الحق، ذكر لي ابنه أبو عثمان سعيد بن أحمد أن مولده سنة (255 هـ)، وتوفي سنة (327 هـ). ــ وقد حدث عنه خالد بن سعيد وغيره[112] .

وهذا التاريخ قريب مما ذكر ابن عذاري من أنه عزل عن ولاية السكة سنة (320 هـ)، فلعل ابن حدير هذا، اشتهر بنسبته الى جده الأعلى : موسى، فاقتصر ابن حزم على ذلك، وذكر ابن عذاري جده الأول (محمد)، وأورد ابن الفرضي نسبه كاملا : (أحمد بن سعيد بن محمد بن موسى بن حدير) ، وربما سمعه من ولده أبي عثمان الذي ذكر له تاريخ مولده ووفاته (255 ــ 327 هـ) .

ولم يشر ابن الفرضي إلى ما يخدش في مقام أبي عمر بن حدير، بل نوه بشأنه وقال : « إنه كان صلبا في أحكامه، مهيبا في الحق؛ بينما قال في معاصره منذر بن سعيد البلوطي : كان بصيرا بالجدل، منحرفا الى مذهب أهل الكلام، لهجا بالاحتجاج، ولذلك كان ينحل في اعتقاده أشياء الله ــ مجازيه بها، ومحاسبه عنها »[113] .

على أن الطعن الذي وجهه إليه ابن حزم من أنه كان يقول في بعض رسائله الى منذر بن سعيد : إن الله عاقل—وأطلق عليه هذا الاسم، فربما كان من الاختلاف الشكلي بين أهل السنة وغيرهم، فأهل الحديث يقولون : إن أسماء الله تعالى توقيفية لا يجوز اطلاق اسم من الأسماء على الباري تعالى، إلا اذا ثبت بخبر صحيح، وغيرهم لا يرى ذلك .

14 — (ز) إسماعيل بن عبد الله الرعيني :

شيخ من الأندلس حكى عنه منذر بن سعيد القاضي أنه كان ينكر بعث الأجساد، ويقول : إن النفس ساعة فراقها الجسد، تصير الى مقرها في الجنة أو النار (114) .

وحكي ابن حزم عن الثقتين من أصحابه أنهما سمعاه يقول : إن الله يأخذ من الأجساد أجزاء الحياة منها .

قال ابن حزم : فكان اسماعيل مختفيا في المرية مدة، وأقمت أنا بها فلم أجتمع به، وكان له حظ عظيم من نسك وعبادة، وكان من أتباع ابن مسرة القرطبي (115)، ولما بلغ ذلك بعض رفقته تبرأ منه، وكان يقول : إن العلم لا يفنى أبدا، ولكنه يكون هكذا أبدا بلا نهاية (116). وحكى سبطه يحيى بن أحمد الطبيب، أن جده كان يقول : إن العرش هو الذي يدبر العالم، وكان يقول : إن الله أجل من أن يوصف بأن يفعل شيئا أصلا (117) .

قال ابن حزم : وسألت هارون (118) بن اسماعيل عن هذا فأنكره، وكذب ابن أخته فيما حكاه (119)، وقال أيضا : كان اسماعيل بلغ من الزهد والعبادة شيئا عظيما لا يدرك فيه، وكان الكثير من أصحابه ينسبون اليه القول باكتساب النبوة، وكان منهم من نسب اليه منطق الطير، وكان عند أتباعه إماما واجب الطاعة، يؤدون اليه زكاة أموالهم، وكان يقول : إن الحرام

استولى على كل شيء على وجه الأرض، وأنه لا فرق فيما أصابه الانسان من صناعة،أو تجارة، أو زراعة، أو قطع طريق، وأين الحلال من هذا كله ؟ ونقل عنه أنه كان يفتي بجواز المتعة، وأنه كان يقول في كتبه : يجب على الله كذا (120)، ـــ ويكون ذلك (121) .

لم أقف على ترجمة اسماعيل الرعيني هذا، ويبدو من صنيع ابن حزم أنه من أهل القرن الخامس الهجري، وكان متأثرا بمدرسة ابن مسرة القرطبي (ت 319 هـ) (122) الذي كان ينحو نحو المدرسة الأفلاطونية الحديثة (123)، وربما أدخل الرعيني على مذهب ابن مسرة تعديلات (124)، إلا أنه انحرف في كل آرائه عن النهج الشرعي رغم ما قيل عنه من نسك، وزهد، وتهجد، وعبادات (125) ..

15 ـــ أصبغ بن خليل القرطبي :

عن يحيى بن يحيى الليثي، متهم بالكذب، ـــ قاله ابن الفرضي (126). وحدثني شيخ المالكية أبو عمرو السعدي، أنه بلغه (127) أن أصبغ هذا قال : لان يكون في كتبي رأس خنزير، أحب الي من أن يكون فيها مصنف (128) أبي بكر بن أبي شيبة ! أو كما قال . وروى أصبغ بن خليل هذا عن الغازي بن قيس، عن سلمة بن وردان، عن ابن شهاب، عن الربيع بن خثيم، عن ابن مسعود، قال : صليت خلف النبي ﷺ ، وخلف أبي بكر وعمر ـــ اثنتي عشرة سنة وخمسة أشهر، وخلف عثمان اثنتي عشرة سنة، وخلف علي بالكوفة خمس سنين، فلم يرفع واحد منهم يديه إلا في تكبيرة الافتتاح وحدها (129) .

قال القاضي عياض (130) : قد وقع في خطأ عظيم بيّن، منها : أن سلمة بن وردان لم يرو عن الزهري، ومنها أن الزهري لم يرو عن الربيع بن خثيم ولا رآه. ومنها قوله عن ابن مسعود : صلينت خلف علي بالكوفة خمس سنين وقد مات ابن مسعود في خلافة عثمان بالاجماع (131) .

قال الذهبي : (قلت) : ومنها أنه ما صلى خلف عمر وعثمان إلا قليلا، لأنه كان في غالب دولتهما بالكوفة [132] .

هكذا في الميزان، وزاد في اللسان : أن ابن الفرضي قال في أصبغ : كان حافظا للرأي — على مذهب مالك، فقيها في الشروط، بصيرا بالعقود، ودارت عليه الفتيا، ولم يكن له علم بالحديث، ولا معرفة بطرقه، بل كان يعاديه ويعادي أصحابه، وبلغ من عصبيته لرواية ابن القاسم عن مالك ترك رفع اليدين في الصلاة، أن افتعل حديثا في ترك رفع اليدين، ووقف الناس على كذبه [133] .

سمعت عبد الله بن محمد بن علي، سمعت قاسم بن أصبغ يدعو على أصبغ بن خليل ويقول : هو الذي منعني السماع من بقي بن مخلد، وكان يحض أبي على أن ينهاني عن الاختلاف اليه [134] .

قال : وسمعت عبد الله بن محمد بن علي، حدثني من حضر-وأحمد بن خالد يقرأ عليه سماع عيسى عن ابن القاسم-فمضى لهم أسيد بن الحضير، فرد أصبغ بن خليل عليه : — الخضير — بالخاء المعجمة، وقال : هو تصغير خضر، فجعل يراده [135] فيه وهو يأبى. مات سنة اثنتين وسبعين ومائتين [136] .

وحكى [137] عياض أنه حدث عن الغازي بن قيس، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي — صلى الله عليه وسلم — عن جبريل، عن الله — تعالى — في إسناد القرآن، فظن أن نافعا القارىء هو مولى ابن عمر [138] .

ونقل عن أحمد بن خالد، أنه لم يقصد أصبغ بن خليل الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم — وإنما أظهر أنه يريد تأييد مذهبه [139] .

قال عياض : وهو كلام لا معنى له، وكل من كذب على النبي ﷺ فانه كذب لتأييد غرضه [140] .

فتلخص من هذا، أن الطعون التي وجهت الى أصبغ بن خليل ثلاثة :

1 ــ اتهامه بالكذب .
2 ــ جهله بالحديث .
3 ــ معاداته لأهله .

لكن التهمة الأساسية التي تطعنه في الصميم، هي اختلاقه الكذب على رسول الله ﷺ ، وقد حاول الجواب عنه تلميذه أحمد بن خالد فقال : إن كذبه لم يكن على النبي ﷺ ، وإنما ظهر له أنه يريد تأييد مذهبه .

لكن هذا الجواب لم يرتضه عياض وقال : إن كل من كذب على النبي ﷺ فانما كذب لتأييد غرضه [141]، ولمح الى جواب ثان عن أصبغ، فذكر أنه لو قال : إنما كذب في السند وعلى غير النبي ﷺ ، إذ قد روي أنه ــ عليه السلام ــ رفع أولا ثم لم يرفع بعد بما جاء في الحديث هنا ــ بمعنى ما أتى به هو ــ لكان أشبه [142]؛ ولكنه تعقب هذا الجواب أيضا وقال : إن الكذب في العلم ــ مهما كان شأنه ــ مبطل لصاحبه، مسقط له [143] .

وقد نزعم بأن الرجل لم يتعمد الكذب إطلاقا لصلاحه وورعه كما قيل عنه، وانما أوقعه في ذلك جهله بطرق الحديث؛ ولو أراد أن يتعمد الكذب، لم يأت برجال مشتبه فيهم، ويدلنا على ذلك جهله بأبسط مسائل الحديث، بل حتى اسم الصحابي الجليل أسيد بن الحضير الذي يعرفه صغار الطلبة، يخطىء فيه ويقول : إنه الخضير بالخاء المعجمة، ورد ــ بعنف ــ على من قال له : إنه بالحاء المهملة، وقال : لو بقينا، لقال الناس عمر بن الحطاب ــ بالحاء المهملة [144] !

وكان تلميذه خالد بن أحمد يشفق عليه ويقول : مسكين أصبغ، يخطىء ويفسر ! قال : وكان ــ مع ذلك ــ منسوبا الى الصلاح والورع

والحديث الذي أشار اليه عياض، أورده ابن عبد البر في كتابه « التمهيد »، وقال فيه : إنه حديث انفرد به عاصم بن كليب، واختلف عليه في ألفاظه، وقد ضعفه أحمد بن حنبل، وعلله ورمى به (146) .

ويذكر ابن عبد البر عن أحمد بن خالد ــ تلميذ أصبغ بن خليل ــ أنه قال : كان عندنا جماعة من علمائنا يرفعون أيديهم في الصلاة، على حديث ابن عمر وروايته عن مالك، وجماعة لا يرفعون إلا في الإحرام على رواية ابن القاسم، فما عاب هؤلاء على هؤلاء، ولا هؤلاء على هؤلاء (147) .

ومعنى هذا أن أصبغ بن خليل لم يكن وحده في الميدان، بل كان هناك جماعة لا يرفعون أيديهم، وربما أميتت هذه السنة قديما في المغرب والأندلس، وطغت عليها رواية ابن القاسم، فلم يعمل الناس بها، وحتى رجال الحديث منهم، ولنستمع الى هذا الحوار بين الامام ابن عبد البر، وشيخه ابن المكوي : قال : سمعت شيخنا أبا عمر أحمد بن عبد الملك (بن المكوي) يقول : كان أبو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم ــ شيخنا ــ يرفع يديه كلما خفض ورفع على حديث ابن عمر في الموطا، وكان أفضل من رأيت، وأفقههم، وأصحهم علما ودينا (148) ! يقول ابن عبد البر : فقلت له : فلم لا ترفع أنت فنقتدي بك ؟

قال لي : لا أخالف رواية ابن القاسم، لأن الجماعة لدينا ــ اليوم ــ عليها، ومخالفة الجماعة ــ فيما أبيح لنا ــ ليس من شيم الأئمة (149) .

هذا، ولم أتحدث في حرف (أ) عن ابراهيم بن منصور الغساني الدمشقي، المعروف بالسنهوري، الذي قال فيه الذهبي : « دجال في المغرب »، اتهمه ابن القطان بالمجازفة والكذب (150) لم أتحدث عنه، لأنه لم يستوطن المغرب، بل تجول في عدة جهات منه، وأخذ الناس عنه، وكان قدومه على المغرب في حدود سنة (602 هـ) ودخل الأندلس، ثم أسر، ففداه محمد الناصر الموحدي وأكرمه، ثم عاد الى المشرق سنة (605 هـ) .

كما أني لم أذكر في نفس الحرف أبا الدنيا المغربي (المعمر)، الذي اشتهر بلقب الأشج، وأرجأته الى حرف العين تمشيا مع صنيع المؤلفين، ولأن اسمه ــ على أكثر الروايات ــ (عثمان ابن خطاب)، والله الموفق، والهادي الى أقوم طريق .

تطوان : سعيد أعراب



الهوامش

(1) هذا من زيادات صاحب اللسان على الميزان، وصنيعه في هذا الكتاب أن يورد نص الأصل (الميزان) بالحرف، ويكتب في النهاية كلمة (انتهى) ، ثم يضيف الى ذلك ما يضيف، ويعقب إن كان له تعقيب، أما إذا أغفل الأصل بعض التراجم، فإنه يلحقها ويضع قبل اسم المترجم ــ حرف ز ــ بمعنى الزيادة، وقد أسقط الطابع هنا حرف (ز) ولذا أثبتناه وجعلناه بين قوسين .

(2) تحرف في اللسان بـ (القطيعي) ــ و التصويب من التكملة .

(3) تحرف في اللسان بـ (ابن أبي محمد) .

(4) سقطت كلمة (من) في اللسان، والمعنى يقتضيها، وهي ثابتة في التكملة .

(5) انظر التكملة 156/1 ــ 157 ــ ترجمة (403) .

(6) انظر اللسان 97/1 ــ ترجمة (286) .

(7) أسقط الطابع حرف الزاي الذي هو رمز الزيادة على الأصل .

(8) تحرف في اللسان بـ (اسحاق) .

(9) في الديباج : بعد سنة (عشر)

(10) تحرف في اللسان بـ (ابن حبان) ــ بالباء الموحدة .

(11) أنظر اللسان 172/1 ــ ترجمة 386) .

(12) أعني شيخ ابن حيان .

(13) انظر ابن فرحون، الديباج 273/1 .

(14) انظر تعليقه على شروط الأئمة الخمسة للحازمي ص 22 ، والرفع والتكميل للكنوي ص 259 ــ 260 .

(15) انظر التكملة 164/1

(16) انظر الديباج 272/1 .

(17) أنظر التكملة 164/1 .

(18) أسقط الطابع حرف (ز) علامة الزيادة على الأصل .

(19) تحرف في اللسان بـ (ومائتين) .

(20) لا وجود لهذه العبارة عند عياض، فهي زيادة من المؤلف استنتجها من تاريخي المولد والوفاة .

(21) تصحف في اللسان بـ (96) .

(22) انظر ج 1 ص 147 ــ ترجمة (470) .

(23) انظر جذوة المقتبس ص 111 ــ 112 .

(24) نفس المصدر ص 113 ــ 114 .

(25) انظر في ترجمة ابن الجباب : ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 131/1 ، والقاضي عياض، ترتيب المدارك 174/5 ــ 178 ، والذهبي، تذكرة الحفاظ ص 815 ــ 816 ، وابن فرحون الديباج المذهب 159/1 ــ 160 ــ تحقيق الأحمدي أبو النور .

(26) انظر ابن حجر، شرح نخبة الفكر ص 30 .

(27) انظر ج 95/1 ــ ترجمة (363) .

(28) انظر ج 165/1 ــ ترجمة (530) .

(29) انظر تاريخ علماء الأندلس، 55/1 ــ ترجمة (156) .

(30) نفس المصدر .

(31) انظر الشروح 3/2 ، وتقريب التهذيب 4/1 .

(32) انظر ج 103/1 ــ ترجمة (28) .

(33) انظر تاريخ علماء الأندلس 55/1 .
(34) انظر ج 98/1 — 99 — ترجمة (380) .
(35) انظر ج 174/1 — ترجمة (557) .
(36) انظر ج 32/1 — 33 — ترجمة (101).
(37) انظر ج 418/2 .
(38) انظر ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس ج 33/1 .
(39) انظر نفس المصدر ص 33 ترجمة (57) .
(40) فالفرجاني — عند صاحب اللسان ، يحتمل — عندي — أنه تحرف عن (الفرضي) .
(41) انظر ج 100/1 — ترجمة (388) .
(42) في اللسان : المقبول بالقول .
(43) تحرف في اللسان بـ (ميسرة) .
(44) تصحف في اللسان بـ (99) ، وفي ترتيب المدارك (وهو ابن ثمانين سنة) .
(45) انظر اللسان 176/1 — ترجمة (564) .
(46) أنظر ترتيب المدارك ج 146/7 ، ولعل قوله : « لا أعلم من روى عنه غير أبي بكر الخ » — هو من كلام عياض، وقد أورد ابن بشكوال في الصلة نقولا عن ابن مفرج — وهو يصرح — بأنه ممن تتلمذ لابن الهندي، سمع منه كتبه ومؤلفاته. انظر ج 20/1 .
(47) الصلة 19/1 — 20 ، ترجمة (21) .
(48) أنظر القطعة بكاملها في ذخيرة ابن بسام ق 1 م 586/2 — 587 .
(49) وقد عقب ابن بسام على كلام ابن حيان — بعد أن أورد منه فصولا مقتضبة: اكتفي فيها بالتكنية عن التصريح، وأحجم عن الافصاح بكل قبيح، وأربى بكتابه عن ذلك الشيْن، حتى لا يكون أحد الهاجييْن، فقال : الى هذا المكان، انتهى بما أخرجته في هذا الفصل من كلام ابن حيان. على ما تراه ركب من إثم، واحتقب من ظلم، وتناول من عرض، وأطبق من سماء على أرض .
(50) أسقط الطابع حرف (ز) الذي هو رمز الزيادة على الأصل .
(51) انظر اللسان ج 203/1 — ترجمة رقم (641) .
(52) انظر الذيل والتكملة ج 180/1 .
(53) المصدر نفسه .
(54) الذيل والتكملة 150/1 — 151 .
(55) انظر اللكنوي،الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ص 259 .
(56) انظر الاحاطة 174/1 .
(57) وابن عميرة من رجال سند البخاري في طريق الشريف أبي علي بن أبي الشريف انظر كتاب الشرف 32 — 33 مخطوط الاسكوريال.
(58) انظر تقريب التهذيب لابن حجر ج 4/1 .
(59) سقطت كلمة (بن) في الميزان ولسانه .
(60) سقطت لفظة (بل) في الميزان .
(61) انظر الميزان ج 122/1 — ترجمة (490) .
(62) في اللسان (ثمان) وهو تعريف .
(63) انظر اللسان 231/1 — ترجمة (723) .
(64) انظر ج 342/1 .
(65) انظر ج 90/1.
(66) انظر ج 472/2 — 473 .

(67) التكملة 100/1 .
(68) انظر اللكنوي، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ص 132 .
(69) من المعلوم أن ابن الابار من مواليد سنة (595 هـ) ولا يمكن له التعلم الصحيح، والرواية عن الشيوخ والتلقي للاجازات إلا بعد السنة الحادية عشرة أو الثانية عشرة من عمره ـــ وهي السنوات الأخيرة من حياة الحصار، وقد توفي سنة (609 هـ) .
(70) التكملة 101/1 ، وانظر ج 681/2 ـــ الترجمة رقم (1905) .
(71) انظر الذيل والتكملة 343/1 ـــ 344 .
(72) لم نقف على هذه الرواية التي تذكر أن عبد المؤمن سجن ابن قيسي، والرواية المشهورة أنه قدم عليه سنة (540 هـ) فتحفى به وأكرم وفادته. انظر ابن الخطيب، أعمال الأعلام ص 251 ـــ تحقيق بروفنصال .
(73) انظر ج 128/1 ـــ ترجمة (520) .
(74) خالف الطابع صنيع صاحب اللسان حيث يقتصر على ترجمة الأصل، ويذكر في النهاية كلمة (انتهى) ثم يضيف ما يضيف، وهنا كتب ترجمتين : ترجمة الأصل تحت رقم (774) وترجمة الفرع تحت رقم (775) والصواب الاقتصار على ترجمة واحدة ورقم واحد .
(75) تكررت كلمة (قسي) في اللسان ـــ هكذا (القسي ، قسي) .
(76) لعله يعني به عبد الواحد المراكشي ـــ وقد صرح بذلك في آخر كلامه، ونقله بالمعنى وأضاف اليه اضافات .
(77) تحرفت في اللسان بـ (المزيلة) .
(78) تحرف في اللسان بـ (مرجان) .
(79) تحرف بـ (مزيلة) .
(80) تحرف بـ (وليلة) .
(81) تحرف بـ (ومزيلة) .
(82) الذي في الحلة السيراء لابن الابار أنه قدم عليه بسلا. أنظر 199/2 .
(83) وفي الحلة السيراء ـــ نفس الصفحة ـــ أنه انصرف سنة (541 هـ) .
(84) سمي في الحلة السيراء 200/2 ـــ هؤلاء الفرنج وقال : إنه داخل الطاغية ابن الريق صاحب قلنبرية (ملك البرتغال). وانظر كذلك أعمال الاعلام ص 251 .
(85) انظر المراكشي، المعجب ص 212 ـــ طبع بمصر .
(86) انظر اللكنوي، الرفع والتكميل ص 190 ـــ 194 .
(87) اذا استثنينا ابن خلدون الذي يقول : إنه ثار داعيا الى الحق، وسمى أصحابه المرابطين ـــ قبيل دعوة المهدي (الموحدي) فاستتب له الأمر قليلا ـــ لشغل لمتونة بما دهمهم من أمر الموحدين، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم، وكان أول داعية لهم، وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين (المريدين) ـــ المقدمة ص 284 . وانظر في هذا الصدد المعجب للمراكشي ص 212 ، والحلة السيراء لابن الابار 197/2 ـــ 202 ، وأعمال الاعلام ص 248 ـــ 252 ـــ تعليق برفنصال .
(88) سقطت كلمة (ابن) في اللسان، والتصويب من الذيل والتكملة .
(89) لم يذكر صاحب اللسان الشيوخ الذين سمع منهم ابن اليتيم ـــ وهم كثير، وركز على الذين روى عنهم بالاجازة، وادعى السماع منهم ـــ كالصدفي، وابن الفراء، وانظر شيوخه الذين حدث عنهم بالسماع في الذيل والتكملة 439/1 ـــ 440 .
(90) في اللسان (زهر) والتصويب من الذيل والتكملة .

(91) في اللسان (زيد) والتصويب من المصدر نفسه .
(92) في اللسان (ابن عبد المجيد) والتصويب من نفس المصدر .
(93) سقطت في اللسان كلمة (الذيل) .
(94) سقطت في اللسان كلمة (بن) .
(95) في اللسان (فيه) والتصويب من الذيل والتكملة .
(96) كلمة (كان) ساقطة في اللسان، والمعنى يقتضيها، ولذا أثبتها وجعلتها بين قوسين .
(97) اللسان ج 259/1 ـ ترجمة (806) وانظر في ترجمة ابن اليتيم : ابن عبد الملك، الذيل والتكملة 439/1 ـ 447 ـ ترجمة (655)، وابن الجزري، غاية النهاية ج 121/1 ـ 122 ـ ترجمة (562) .
(98) أنظر الذيل والتكملة 443/1 .
(99) المرجع السابق ص 445 .
(100) أسقط الطابع حرف (ز) الذي هو رمز الزيادة على الأصل .
(101) سقطت في اللسان كلمة (من) والمعنى يقتضيها .
(102) اللسان 269/1 ترجمة (826)، وانظر في ترجمته : ابن عبد الملك، الذيل والتكملة 433/1 ترجمة (644) وابن الجزري، غاية النهاية 117/1 ـ ترجمة (538) .
(103) انظر المطعن الثاني في ترجمة الحصار، والحاشية رقم (66) من هذا البحث .
(104) أسقط الطابع حرف (ز) رمز الزيادة على الأصل .
(105) في اللسان (حصنون) والتصويب من الذيل والتكملة .
(106) انظر اللسان ج 272/1 ـ ترجمة (831) .
(107) الذيل والتكملة 474/1 ، وانظر في ترجمته : ابن الابار، التكملة 122/1 ـ ترجمة (305) ، وابن الجزري، غاية النهاية 126/1 ـ ترجمة (585) ، وابن فرحون الديباج 228/1 ، تحقيق أبي النور الأحمدي .
(108) تحرف في اللسان بـ (جرير) .
(109) أنظر اللسان ج 315/1 ـ ترجمة (949) .
(110) أنظر ج 44/5 .
(111) انظر ج 228/2..
(112) انظر تاريخ علماء الأندلس 37/1 ـ 38 .
(113) المرجع السابق ج 144/2 ـ 145 .
(114) ذكره ابن حزم ولم ينسبه لمنذر القاضي، انظر « الفصل في الملل والأهواء والنحل » 40/5 .
(115) تحرف في اللسان بـ (العدوي) .
(116) انظر الفصل 41/5 .
(117) نفس المصدر .
(118) الذي في الفصل (أبا هارون) .
(119) الفصل 41/5 .
(120) نفس المصدر .
(121) انظر للسان ج 417/1 ـ ترجمة (1302) .
(122) انظر ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 39/2 ـ 40.
(123) انظر آنخيل بلنشيا، تاريخ الفكر الاندلسي ـ تعريب حسين مؤنس ص 326 ـ 330 .
(124) المرجع السابق ص 331 ـ 332 .

(125)« الفصل في الملل والأهواء والنحل » 40/5 .
(126)انظر تاريخ علماء الأندلس 77/1 ــ ترجمة (247) .
(127)هذا البلاغ أسنده ابن الفرضي ــ كما نبه على ذلك صاحب اللسان .
(128)الذي عند ابن الفرضي (مسند) وهذا من مبالغات الفقهاء أصحاب الرأي وتعصبهم الذميم .
(129)انظر ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 77/1 .
(130)كان أول من نبه على هذا الخطأ ــ أحمد بن خالد تلميذ أصبغ كما عند ابن الفرضي. المرجع السابق.
(131)انظر ترتيب المدارك 251/4 .
(132)انظر الميزان ج 269/1 ــ ترجمة (1008) .
(133)انظر ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 77/1 .
(134)المصدر السابق 78/1 .
(135)في اللسان (يرده) والتصويب من ابن الفرضي .
(136)ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 78/1 .
(137)بل الذي ذكر ذلك هو ابن الفرضي، وكان ينبغي أن يذكره متصلا بما قبله، لأنه من تتمة كلام ابن الفرضي .
(138)انظر ترتيب المدارك 251/4 .
(139)المرجع السابق 252/4 .
(140)المصدر نفسه .
(141)مر آنفا الجواب والتعقيب عليه لعياض ــ نفس المصدر .
(142)المصدر نفسه .
(143)المصدر نفسه .
(144)ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 78/1 .
(145)المصدر السابق، وانظر ابن فرحون، الديباج 301/1، ومحمد مخلوف شجرة النور 75/1 .
(146)انظر ج 129/9 .
(147)المرجع السابق 223/9 .
(148)المصدر نفسه .
(149)نفس المصدر .
(150)أنظر الميزان 30/1، واللسان 54/1 ــ 55 ، والتكملة 176/1 .

★ ★ ★

ثلاثيات الامام البخاري

للدكتور يوسف الكتاني

يرجع التخطيط لهذا البحث الى سنوات خلت، عندما زار المغرب سنة 1397 هـ محدث شنجيط الشيخ محمد بن أبي مدين الشنجيطي واستجازني في ثلاثيات البخاري، فلبيت رغبته، وأجزته في حفل كريم ضم ثلة من العلماء في مقدمتهم الشيخ الوالد رحمه الله، ووزير الأوقاف والشؤون الاسلامية كما هو معلوم، وقد طلب مني آنذاك أن أكتب بحثا مفصلا في الموضوع، غير أن الموت فاجأه إثر عودته من زيارة المغرب، وها آنذا ألبي رغبته، وأحقق أمنيته، وأكتب هذا البحث هدية الى روحه الطاهرة رحمه الله .

مدخل :

قسم الحافظ أبو شامة المقدسي علوم الحديث الى ثلاثة أقسام :

الأول : وهو أشرفها، حفظ متون الحديث، ومعرفة غريبها، وفقهها .

الثاني : حفظ أسانيده، ومعرفة رجاله، وتمييز صحيحه من سقيمه .
الثالث : جمعه، وكتابته، وسماعه، وتطريقه، وطلب العلو فيه، والرحلة الى البلدان .

ثم قال : والمشتغل بها مشتغل بما هو أهم من العلوم النافعة، فضلا عن العمل به الذي هو المطلوب الأصلي [1] .

وقد اعتبر العلماء علم الاسناد أهم العلوم الثلاثة، لأنه المرقاة الى العلم الأول، ولكونه به يعلم الموضوع، ولأن من أخل به، خلط السقيم بالصحيح، والمعدل بالمجروح وهو لا يشعر. لذلك كله اهتم المحدثون بعلم الاسناد، وأولوه العناية الكبرى، وجعلوا معرفته هي الحد بين المحدث والحافظ، حتى قيل : « الأسانيد أنساب الكتب » .

وروى الامام مسلم في صحيحه قال : [2]

حدثنا محمد بن عبد الله بن قهزار من أهل مرو قال : سمعت عبدان ابن عثمان يقول : سمعت ابن المبارك يقول : « الاسناد من الدين » .

وروى أيضا عن محمد بن سيرين أنه قال :
« إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذوا دينكم » [3] .

ولهذا كان الاسناد مزية هذه الأمة الاسلامية، وخصوصيتها التي خصها الله بها من دون سائر الأمم، قديمها وحديثها، فاليهود والنصارى ليس لهم من هذا النقل الصحيح المتصل الى أنبيائهم شيء وفي ذلك يقول الحافظ محمد بن حاتم المظفر : « إن الله أكرم هذه الأمة، وشرفها، وفضلها بالاسناد، وليس لأحد من الأمم قديمها وحديثها اسناد موصول، انما هي صحف في أيديهم، وقد خلطوا بكتبهم أخبارهم، فليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة والانجيل، وبين ما ألحقوه بكتبهم من الأخبار التي اتخذوها عن غير الثقاة، وهذه الأمة الشريفة زادها الله شرفا بنبيها، انما تنقل الحديث عن الثقة المعروف في زمانه بالصدق والأمانة، عن مثله، حتى تتناهى أخبارهم، ثم

يبحثون أشد البحث حتى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ، والأضبط فالأضبط، والأطول مجالسة لمن فوقه، ممن كان أقصر، ثم يكتبون الحديث من عشرين وجها وأكثر، حتى يهذبوه من الغلط والزلل، ويضبطوا حروفه ويعدوه عدا، فهذا من فضل الله على هذه الأمة. فنستودع الله شكر هذه النعمة، وغيرها من نعمه » [4] .

ولذلك تسابق العلماء، وتنافس المحدثون منذ الصحابة ومن بعدهم، في تحصيل السنة، وطلب الرواية، طاعة لرسول الله ورغبة في أجر الله، كما جاء عن رسول الله ﷺ : « نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمعه » .

وكان أصحاب ابن مسعود يرحلون من الكوفة الى المدينة لسماع السنن، والرواية عن عمربن الخطاب رضي الله عنه، وقد رحل أبو أيوب الانصاري الى مصر، ليروي حديثا واحدا عن عقبة بن عامر الجهني، وكما رحل جابر بن عبد الله الى الشام، ليروي حديثا عن عبد الله بن أنيس .

وكذلك ظل العلماء والمحدثون منذ هؤلاء وعلى مر العصور، يهتمون بالرواية والاسناد، حتى وصلت الينا الشريعة الغراء نقية خالصة، يرويها عن الرسول الأمين، الصحابي الثقة، وعنه الثقة، وعنه الثقة، الى عصرنا هذا [5] .

ولهذا كله كان السند العالي، سنة محبوبة، وللقرب من رسول الله ﷺ رتبة مطلوبة، واعتنى أهل الحديث بتخريج عواليهم [6] وتباروا في الوصول الى أرفعها درجة، طلبا للاسناد العالي، ورغبة في القرب من الرسول ﷺ [7] .

وأورد الحاكم : أن في طلب الاسناد العالي سنة صحيحة، واستدل على ذلك بحديث أنس في مجيء الاعرابي وقوله :

« يا محمد، أتانا رسولك فزعم كذا.... الحديث » . قال الحاكم : ولو كان طلب العلو في الاسناد غير مستحب، لأنكر عليه سؤاله عما أخبره رسوله عنه، ولأمره بالاقتصار على ما أخبره الرسول عنه [8] .

قال الطوسي : « قرب الاسناد قربة إلى الله تعالى »[9] وقال سفيان الثوري : « الاسناد سلاح المؤمن، فإن لم يكن معه سلاح، فبأي شيء يقاتل »[10] .

وقد قام المحدثون بتخريج عواليهم، فخرجوا الوحدانيات، والثنائيات، والثلاثيات، ثم الرباعيات، ثم الخماسيات، ثم السداسيات، ثم السباعيات، ثم الثمانيات، وكل ذلك قبل نهاية القرن السابع الهجري، ثم خرجوا فيما بعد التساعيات، والعشاريات، كما أورد السيوطي في كتابه « النادريات من العشاريات » .

ولذلك أكثر الامام البخاري الرحلة الى الأمصار والأقاليم، وأطال السفر الى الحواضر الاسلامية، طلبا لعالي الاسناد، ورغبة فيه، وتحقيقا للمقصد الأسمى منه، وكان يجهد نفسه ويقطع المراحل، ويقصد البلاد مهما نأت، من أجل رواية حديث واحد أو حديثين، طلبا لسند عال قل رواته ورجاله، وكان شديد القرب من رسول الله ﷺ[11] .

ولهذا استقطب صحيح البخاري اهتمام العلماء والمحدثين، حتى قال أبو الحسن المقدسي في الرجل الذي يخرج عنه البخاري : « هذا جاز القنطرة »[12] .

ونجد من الكتب المؤلفة في سند البخاري ورجاله :

كتاب عوالي البخاري، لتقي الدين بن تيمية الحراني[13] .

وكتاب الاشراف على الشرف برجال البخاري عن طريق الشريف علي ابن أبي الشرف لابن الشاط السبتي .

وكتاب أسماء رجال البخاري، للامام ابن الوليد الباجي المالكي .

وكتاب فك أغراض البخاري المبهمة في الجمع بين الحديث والترجمة لمحمد بن منصور بن حمامة السجلماسي .

وكتاب ترجمان التراجم، لأبي عبد الله بن رشيد السبتي .الى غير ذلك من الكتب في هذا الباب .

واذا كان أطول أسانيد البخاري، التساعيات، فان أعلى ما عنده في صحيحه الثلاثيات، كما أكد ذلك الحافظ بن حجر، ومحمد بن عبد الرحمان الكزبرى [14] إذن فما هي ثلاثيات البخاري ؟

تعريف

المراد بثلاثيات البخاري : هو ما اتصل الى رسول الله ﷺ من الحديث بثلاثة رواة [15] .

أي هي الأحاديث ذات العناصر الثلاثة في صحيح البخاري، التي لها رواة ثلاثة فقط .

أو هي الأحاديث التي في سندها، ثلاث وسائط بين النبي ﷺ وبين المخرج، صحابي، وتابعي، وتابع التابعي، فحصل في الاسناد اجتماع من أفراد القرون الثلاثة المفضلة في قوله ﷺ كما في الصحيح « خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم » [16] .

عددها ورواتها

انقسم العلماء في تقدير عدد ثلاثيات البخاري الى قسمين :

القسم الأول :

وجعلها اثنين وعشرين حديثا ثلاثيا، وكان في مقدمة هؤلاء الحافظ ابن حجر الذي قام بجمعها، والعيني في عمدة القارىء، والقسطلاني في مقدمة الارشاد، والبرهان ابراهيم الكوراني في جناح (النجاح)، ومحمد دينية في « السر الساري من ثلاثيات البخاري »، والشيخ عبد الحي الكتاني في « تخريج ثلاثيات البخاري ». وقد بنى اعتبار هؤلاء العلماء عدد الثلاثيات اثنين وعشرين، باضافة حديثين مكررين هما :

حديث أنس « ان ابنة النضر لطمت جارية فكسرت ثنيتها فأتوا النبي ﷺ فأمر بالقصاص » .

وحديث سلمة قال « بايعنا النبي ﷺ تحت الشجرة، فقال لي يا سلمة ألا تبايع ؟

قلت : يا رسول الله قد بايعت في الأول .

قال : وفي الثاني » .

القسم الثاني :

وجعلها عشرين فقط بحذف الحديثين المكررين المذكورين أعلاه (17) .

أما روايتها :

فنجد منها سبعة عشر حديثا رويت كلها عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه. ورويت منها أربعة أحاديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه. وروي منها حديث واحد عن عبد الله بن بشر رضي الله عنه. والغالب أن ثلاثيات البخاري رويت عن مكي بن ابراهيم، وهو ممن حدثه عن التابعين، وهم في الطبقة الأولى من شيوخه،مثل محمد بن عبد الله الانصاري، وأبي عاصم النبيل، وأبي نعيم، وخلاد بن يحي، وعلي بن عباس (18) .

كما نجد ثلاثيات أخرى عند غير البخاري:

فهناك ثلاثيات لمسلم خارج صحيحه لأنها ليست على شرطه، وللترمذي في جامعه، وهو حديث أنس « يأتي على الناس زمان الصابر فيهم على دينه كالقابض على الجمر » .

ولابن ماجة وهي خمسة أحاديث بسند واحد عن أنس، وللدارمي في مسنده، وغيره من حديثه، وهي جملة أحاديث مسندة. ولأحمد في مسنده، وهي ثلاثمائة وسبعة وثلاثون حديثا على ما في « عقود اللآلي في الأسانيد العوالي » أو هي ثلاثمائة وثلاثة وستون، على ما ذهب اليه الشيخ السفاريني

في كتابه « نفثات صدر المكمد في ثلاثيات مسند أحمد » [19]، ولعبد بن حميد في مسنده، وهي واحد وخمسون حديثا. وللطبراني في معجمه الصغير، وهي ثلاثة [20] .

نص الثلاثيات:

(الحديث الأول)

قال الامام البخاري :
(حدثنا المكي بن ابراهيم قال، حدثنا يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة ابن الأكوع قال، سمعت النبي ﷺ يقول : من يقل على ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار) [21] .

(الحديث الثاني)

قال الامام البخاري :
(حدثنا المكي قال، حدثنا يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة قال : كان جدار المسجد عند المنبر، ما كادت الشاة تجوزها) [22] .

(الحديث الثالث)

قال الامام البخاري :
(حدثنا المكي بن ابراهيم قال، حدثنا يزيد بن أبي عبيد قال، كنت آتي مع سلمة بن سلمة بن الأكوع، فيصلي عند الاسطوانة التي عند المصحف فقلت : يا أبا مسلم أراك تتحرى الصلاة عند هذه الاسطوانة، قال : فاني رأيت النبي ﷺ يتحرى الصلاة عندها) [23] .

(الحديث الرابع)

قال الامام البخاري :

(حدثنا المكي بن ابراهيم قال، حدثنا يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة قال : كنا نصلي مع النبي ﷺ المغرب اذا توارت بالحجاب) [24].

(الحديث الخامس)

قال الامام البخاري :

(حدثنا أبو عاصم، عن يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، أن النبي ﷺ بعث رجلا ينادي في الناس يوم عاشوراء : ان من أكل فليتم أو فليصم، ومن لم يأكل فلا يأكل) [25].

(الحديث السادس)

قال الامام البخاري :

(حدثنا المكي بن ابراهيم قال، حدثنا يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة ابن الأكوع رضي الله عنه قال : أمر النبي ﷺ رجلا من أسلم أن أذن في الناس، أن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء) [26].

(الحديث السابع)

قال الامام البخاري :

(حدثنا المكي بن ابراهيم قال، حدثنا يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة

بن الأكوع رضي الله عنه قال : كنا جلوسا عند النبي ﷺ اذ أتي بجنازة فقالوا : صل عليها، فقال : هل عليه دين ؟ قالوا : لا، قال : فهل ترك شيئا ؟ فقالوا : لا، فصلّى عليه، ثم أتى بجنازة أخرى فقالوا : يا رسول الله صل عليها، قال : هل عليه دين ؟ قيل : نعم ، قال : فهل ترك شيئا ؟ قالوا : ثلاثة دنانير، فصلى عليها، ثم أتى بالثالثة فقالوا : صل عليها، قال : هل ترك شيئا ؟ قالوا : لا ، قال : فهل عليه دين ؟ قالوا : ثلاثة دنانير، قال : صلوا على صاحبكم، قال أبو قتادة : صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصلى عليه) [27].

(الحديث الثامن)

قال الامام البخاري :

(حدثنا أبو عاصم، عن يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، أن النبي ﷺ أتى بجنازة ليصلي عليها فقال : هل عليه من دين ؟ فقالوا : لا ، فصلى عليها، ثم أتى بجنازة أخرى فقال : هل عليه من دين ؟ قالوا : نعم، قال : صلوا على صاحبكم، قال أبو قتادة على دينه يا رسول الله، فصلى عليه) [28].

(الحديث التاسع)

قال الامام البخاري :

(حدثنا أبو عاصم، عن يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، أن النبي ﷺ رأى نيرانا توقد يوم خيبر، قال : على ما توقد هذه النيران ؟ قالوا : على الحمر الأنسية، قال : اكسروها واهرقوها، قالوا : ألا نهرقها ونغسلها، قال : اغسلوا) [29].

(الحديث العاشر)

قال الامام البخاري :

(حدثنا محمد بن عبد الله الانصاري قال، حدثني حميد، أن أنسا حدثهم، أن الربيع وهي ابنة النضر، كسرت ثنية جارية، فطلبوا الارش، وطلبوا العفو، فأبوا، فأتوا النبي ﷺ، فأمرهم بالقصاص، فقال أنس بن النضر : أتكسر ثنية الربيع يا رسول الله ؟ لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال : يا أنس كتاب الله القصاص، فرضي القوم وعفوا، فقال النبي ﷺ : إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره) (30).

(الحديث الحادي عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثنا المكي بن ابراهيم، حدثنا يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة رضي الله عنه قال : بايعت النبي ﷺ، ثم عدلت الى ظل الشجرة، فلما خف الناس قال : يا ابن الأكوع ألا تبايع ؟ قال : قلت قد بايعت يا رسول الله، قال : وأيضا، فبايعته الثانية، فقلت له : يا أبا مسلم على أي شيء كنتم تبايعون يومئذ ؟ قال : على الموت) (31).

(الحديث الثاني عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثنا المكي بن ابراهيم، أخبرنا يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة، أنه أخبره قال : خرجت من المدينة ذاهبا نحو الغابة، حتى اذا كنت بثنية الغابة، لقيني غلام لعبد الرحمن بن عوف، قلت : ويحك ما بك ؟

قال : أخذت لقاح النبي ﷺ ، قلت : من أخذها ؟ قال غطفان وفزارة، فصرخت ثلاث أسمعت ما بين لابتيها، يا صباحاه، يا صباحاه، ثم اندفعت حتى ألقاهم وقد أخذوها، فجعلت أرميهم وأقول : أنا ابن الأكوع، واليوم يوم الرضع، فاستنقذتها منهم قبل أن يشربوا، فأقبلت بها أسوقها، فلقيني النبي ﷺ فقلت : يا رسول الله ان القوم عطاش، واني أعجلتهم أن يشربوا سقيهم، فابعث في أثرهم، فقال : يا ابن الأكوع ملكت فاسجح، إن القوم يقرون في قومهم) (32).

(الحديث الثالث عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثنا عصام بن خالد، حدثنا حريز بن عثمان، أنه سأل عبد الله ابن بسر، صاحب النبي ﷺ قال : أرأيت النبي ﷺ كان شيخا ؟ قال : كان في عنقه شعرات بيض) (33).

(الحديث الرابع عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثنا المكي بن ابراهيم، حدثنا يزيد بن أبي عبيد، فقال : رأيت أثر ضربة في ساق سلمة، فقلت : يا أبا مسلم ما هذه الضربة ؟ قال : هذه ضربة أصابتني يوم خيبر، فقال الناس أصيب سلمة، فأتيت النبي ﷺ فنفث فيه ثلاث نفثات، فما اشتكيتها حتى الساعة) (34).

(الحديث الخامس عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثنا أبو عاصم الضحاك بن مخلد، عن يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، قال : غزوت مع النبي ﷺ تسع غزوات، وغزوت مع ابن حارثة استعمله علينا) (35).

(الحديث السادس عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثنا محمد بن عبد الله الانصاري، حدثنا حميد، أن أنسا حدثهم، عن النبي ﷺ قال : كتاب الله القصاص) (36).

(الحديث السابع عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثني المكي بن ابراهيم، حدثني ابن أبي عبيد، عن سلمة بن الأكوع، قال : لما أمسوا يوم فتحوا خيبر، أوقدوا النيران، قال النبي ﷺ : على ما أوقدتم هذه النيران ؟ قالوا : لحوم الحمر الانسية، قال : أهرقوا ما فيها، واكسروا قدورها، فقام رجل من القوم فقال : نهرق ما فيها ونغسلها، فقال النبي ﷺ : أوذاك) (37).

(الحديث الثامن عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثني أبو عاصم، عن يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة بن الأكوع

قال، قال النبي ﷺ : من ضحى منكم، فلا يصبحن بعد ثالثة وفي بيته منه شيء، فلما كان العام المقبل قالوا : يا رسول الله، نفعل كما فعلنا العام الماضي، قال : كلوا واطعموا وادخروا، فان ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها)[38].

(الحديث التاسع عشر)

قال الامام البخاري :

(حدثنا المكي بن ابراهيم، حدثنا يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة قال : خرجنا مع النبي ﷺ الى خيبر، فقال رجل منهم : أسمعنا يا عامر من هنيهاتك، فقال : فحذا بهم، فقال النبي ﷺ : من السائق ؟ قالوا : عامر، فقال : رحمه الله، قالوا : يا رسول الله هلا أمتعتنا به ؟ فأصيب صبيحة ليلته، فقال القوم : حبط عمله قتل نفسه، فلما رجعت وهم يتحدثون أن عامرا حبط عمله، فجئت الى النبي ﷺ فقلت : يا نبي الله، فداك أبي وأمي، زعموا أن عامرا حبط عمله، فقال : كذب من قالها، ان له لأجرين اثنين، انه لجاهد مجاهد، وأي قتل يزيده عليه)[39].

(الحديث العشرون)

قال الامام البخاري :

(حدثنا الأنصاري، حدثنا حميد، عن أنس رضي الله عنه، أن ابنة النضر لطمت جارية فكسرت ثنيتها، فأتوا النبي ﷺ، فأمر بالقصاص)[40].

(الحديث الواحد والعشرون)

قال الامام البخاري :

(حدثنا أبو عاصم عن يزيد بن أبي عبيد، عن سلمة بن الأكوع، قال : بايعنا النبي ﷺ تحت الشجرة، فقال لي : يا سلمة ألا تبايع ؟ قلت : يا رسول الله، قد بايعت في الأول، قال وفي الثاني) (41).

(الحديث الثاني والعشرون)

قال الامام البخاري :

(حدثنا خلاد بن يحيى، حدثنا عيسى بن طهمان، قال : سمعت أنس بن مالك رضي الله عنه يقول : نزلت آية الحجاب في زينب بنت جحش، وأطعم عليها يومئذ خبزا ولحما، وكانت تفخر على نساء النبي ﷺ ، وكانت تقول : ان الله أنكحني في السماء) (42).

الذين جمعوها وشرحوها

هذا وقد تصدى أهل الحديث لثلاثيات البخاري، فجمعوها واهتموا بها، ودرسوها وشرحوها، وعلقوا عليها، على أن أشهر من قام بذلك الحافظ ابن حجر (43)، ويمكن حصر جامعيها وشارحيها فيما يلي :

ـــ الثلاثيات (44)

للامام البخاري

ـــ الثلاثيات (45)

أحمد بن تيمية ت سنة 728 هـ

انتقى جزءا من مائة حديث من صحيح البخاري مشتملا على الثلاثيات الاسناد.

ـــ كتاب عن أسانيد ثلاثيات البخاري (46)

خالد بن عيسى البلوي ت سنة 755 هـ

ـــ عقود اللؤلؤيات في الأحاديث الثلاثيات (47)

شمس الدين محمد بن علي بن طولون ت 955 هـ

ـــ ثلاثيات مسند أبي عبد الله (48)

عبد الرحمن بن الفضل السمرقندي الدارمي

ـــ ثلاثيات البخاري (49)

ابن أبي عمران

ـــ ثلاثيات البخاري (50)

القاضي كمال الدين

ـــ الثلاثيات (51)

عيسى التعالبي ت سنة 1082 هـ

انتقى الثنائيات والثلاثيات والرباعيات من الأحاديث وما فوق ذلك الى العشاريات من كثير من المصنفات والجوامع والمسانيد والأجزاء بحسب مؤلفيها .

ـــ جناح الجناح بالعوالي الصحاح (52)

البرهان ابراهيم الكوراني

جمع فيه الرباعيات وختمه بالثلاثيات .

ـــ مسند ثلاثيات البخاري (53)

للكوارني نفسه

وضعه في جزء صغير مستقل .

ـــ غنية القارى في ترجمة صحيح البخاري (54)

الأمير صديق حسن

ـــ ثلاثيات الامام البخاري (55)

شاه ولي الله الدهلوي ت سنة 1176 هـ

ـــ الثلاثيات (56)

الشهاب أحمد بن عبد العزيز الهلالي
السجلماسي ت سنة 1214 هـ

— ثبت صغير سماه « العجالة » ذكر فيه أسانيده في أحاديث الأولية، والمصافحة، والمشابكة، والمسلسل بالجمعة، وثلاثيات البخاري، ودلائل الخيرات .

— ثلاثيات الامام البخاري [57]

محمد بن أبي بكر بن شجاع اللبناني

— تأليف عمن روى الثلاثيات [58]

عبد السلام القادري

جمع فيه الأسانيد الموصلة اليهم مع التعريف بهم .

— ثلاثيات صحيح البخاري [59]

محمد عبد الأحد بهاء ت سنة 1311 هـ

— ثلاثيات الامام البخاري [60]

محمد غريط

— تخريج ثلاثيات البخاري [61]

عبد الحي الكتاني

— الفيض الجاري على ثلاثيات البخاري [62]

عبد الحي الكتاني

الشروح والتعليقات على الثلاثيات

— الفوائد المرويات وفوائد الثلاثيات [63]

محمد ابراهيم بن ابراهيم الحضري ت سنة 777 هـ

— شرح ثلاثيات البخاري [64]

محمد بن عبد الدائم البرماوي أتمها سنة 854 هـ

نظمها في أبيات من الموجز تسهيلا لحفظها ثم شرحها .

ـــ ثلاثيات البخاري [65]

محمد بن شاه بن الحاج حسن ت سنة 939 هـ

ـــ مسند ثلاثيات البخاري [66]

البرهـان الكوارنـي

ـــ تعليق على ثلاثيات البخاري [67]

علي القاري الهروي ت سنة 1014 هـ

ـــ شرح على ثلاثيات البخاري [68]

أحمد بن أحمد بن محمد العجمي ت سنة 1086 هـ

ـــ شرح ثلاثيات البخاري [69]

ابـن المعمـــر

ـــ معلم القاري [70]

رضى الدين أبو الخير عبد المجيد خان
تنكي أكرا ـــ ت سنة 1261 هـ

ـــ كتاب السر الساري من ثلاثيات صحيح الامام البخاري [71]

محمد بن علي دينية ت سنة 1358 هـ

ـــ انعام المنعم الباري [72]

عبد الشكور بن عبد التواب القاهرة ت سنة 1939 م

فضائلهـــا

وقد دعا العلماء والمحدثين الى التسابق لجمع ثلاثيات الامام البخاري وشرحها، والتعليق عليها، ما لها من الفضائل الجليلة، والفوائد الجمة الكثيرة .

ـــ ففيها علو السند والقرب من رسول الله ﷺ ، اذ كلما كان رجال السند أقل، كان السند عاليا، ويكون الراوي أقرب الى النبي عليه الصلاة والسلام والى قرنه الشريف .

— يتحقق من هذا القرب الشريف من النبي ﷺ ومن قرنه الشريف بهذا السند العالي، الخيرية التي بشر بها عليه السلام في قوله : « خيركم قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم » كما ثبت في الصحيحين .

— أنها أعلى ما في صحيح البخاري على الاطلاق .

— ان من قرأها في شدة فرّج الله عليه، ومن توسل بها اليه في حاجة أجاب الله دعاءه، وهو مصداق ما ذكره ابن أبي جمرة في قوله :

صحيح البخاري واظب عليه   فما مثله لاشتداد الكروب
فهو المجرب ترياقه   لدفع سموم أفاعي الخطوب (73)

اجازتنا بها

وخير ما نختم به هذا البحث هو الاجازة التي أجزنا بها للشيخ محمد بن أبي مدين الشنقيطي، والذي سعى الينا من موريطانيا للحصول عليها والرواية عنا والأخذ بها، من باب رواية الأكابر عن الأصاغر، خاصة وهو في سن والدنا وأعلى، وفي مرتبة شيوخنا، ذلك الفضل من الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فضل سيدنا محمدا على جميع أنبيائه ورسله، بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، فبلغ ما أمر به حتى مضى لسبيله ونقل الى محله، وأمر بتبليغ ما بلغه الى من يبلغه، ليدوم اتصال نقله، فبلغ عنه جهابذة النقلة، وقاموا بأعباء حمله، ونصحوا لله ورسوله في نشر ذلك حتى انتشر، فلا يعذر الجاهل في جهله، فكان اتصال هذه الشريعة المطهرة بالأسانيد مما خص الله هذه الأمة بفضله، والصلاة والسلام على حبيبه ومصطفاه من خلقه، وعلى جميع آله وصحبه .

أما بعد، فقد سمع مني ثلاثيات الامام البخاري الأديب، العلامة الشيخ محمد بن أبي مدين الشنقيطي، في جمع كريم بدارنا، ضم نخبة كريمة من العلماء والشرفاء، وطلب مني أن أجيز له بها، وبسندي الى الامام البخاري، وأتحفته بنسخة عزيزة من الثلاثيات، نفعنا الله جميعا بها،خاصة وقد ذكر العلماء أن لهذه الثلاثيات المستخرجة من صحيح البخاري، فضائل جمة، وفوائد جليلة، ففيها علو السند، والقرب من رسول الله ﷺ ، اذ كلما كان رجال السند أقل، كان السند عاليا، ويكون الراوي أقرب الى النبي عليه الصلاة والسلام، وأقرب الى قرنه الشريف وهي أعلى ما في صحيح البخاري. ومن فضائلها ومزاياها أن من قرأها في شدة فرّج الله عليه، ومن توسل بها اليه في حاجة، أجاب الله دعاءه، كما دلت على ذلك وشهدت به التجربة.

أما سندي الى صحيح البخاري، فقد حصل لي من طرق متعددة، بالسماع والقراءة، والاجازة الخاصة، والعامة، والمكاتبة، والوجادة، فأقول وعلى الله أتوكل .

أروي صحيح البخاري عاليا عن والدي الشيخ ابراهيم الكتاني، عن عمه الشيخ عبد الحي الكتاني، عن المعمر أحمد بن العلا صالح السويدي،

عن السيد محمد مرتضى الزبيدي الحسيني، عن المعمر محمد ابن سنة الفلاني، عن الشيخ أحمد بن العجل اليمني، عن القطب النهروالي، عن أحمد بن أبي الفتوح الطاوسي، عن المعمر بابا يوسف الهروي، عن محمد بن شاذبخت الفارسي الفرغاني، عن يحي بن شاهان الختلاني، عن محمد بن يوسف الفربري، عن الامام محمد بن اسماعيل البخاري، روح الله تعالى روحه، وأعلى في عوالي الفردوس بحبوحه. فبيني وبين البخاري اثني عشرة واسطة. وبيني وبين النبي ﷺ باعتبار ثلاثيات البخاري، ستة عشر واسطة، وهذا السند أعلى ما يوجد الآن ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس .

موصيا السيد المجاز ونفسي بالتثبت في النقل والفهم، وأن يخلص لله تعالى في العلم، كما أوصيه وإياي بتقوى الله تعالى، فهي ملاك الدين، ومأوى قلوب المهتدين، وأن لا ينساني من صالح دعائه، في خلواته، سائلا الله أن يديم عليه نعمة الصحة والعافية، وينفع به، ويوفقني وإياه وذويه ومحبيه والمسلمين، لما يحبه ويرضاه آمين .

وكتبه بالرباط عبد ربه يوسف بن الشيخ ابراهيم بن الشيخ محمد الكتاني كان الله له وتولاه في 3 جمادي الثانية عام 1397 هـ الموافق 22 مايو 1977 م .

الهوامش

(1) تدريب الراوي ص 4 .
(2) صحيح مسلم بشرح النووي .
(3) انظر تفصيل هذا الموضوع في كتابنا رباعيات الامام البخاري ص 123 .
(4) مقدمة المقاصد الحسنة ص . ح
(5) مقدمة تحفة الأحوذي للمباركفوري .
(6) مقدمة ابن الصلاح ص 130 ، فهرس الفهارس 95/2 .
(7) رباعيات الامام البخاري للدكتور يوسف الكتاني ص 129 .
(8) معرفة علوم الحديث ص 5 و 6 ، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للحافظ العراقي 99/3 .
(9) ألفية السيوطي شرح محمد محي الدين عبد الحميد ص 260 .
(10) السنة قبل التدوين ــ عجاج نويهض ص223 .
(11) طبقات الشافعية 2/2 .
(12) رباعيات الامام البخاري ص 86 .
(13) الرسالة المستطرفة ص 165 .
(14) فتح الباري ، أجلى مسانيد الرحمن في أعلى أسانيد علي بن سليمان للبجمعوي الدمناتي ص 20
(15) كشف الظنون لحاجي خليفة 522/1 .
(16) كتاب السر الساري من ثلاثيات صحيح الامام البخاري محمد بن علي دينية ص 2 .
(17) كشف الظنون 522/1 .
(18) وقد ذهب الفضيل الشبيهي الى أن عددها 23 ثلاثية.أنظر الفجر الساطع عى الصحيح الجامع:المجلد الأول ص 13 .
(19) مطبوع في مجلدين. المكتب الاسلامي للطباعة والنشر بدمشق طبعة سنة 1380 هـ .
(20) انظر تفصيل ذلك في الرسالة المستطرفة ص 98 وما بعدها .
(21) أخرجه في باب اثم من كذب على النبي ﷺ ، من كتاب العلم .
(22) أخرجه في باب قدركم ينبغي أن يكون بين المصلي والسترة، من كتاب الصلاة .
(23) أخرجه في باب الصلاة الى الأسطوانة، من كتاب الصلاة .
(24) أخرجه في باب وقت المغرب، من كتاب مواقيت الصلاة .
(25) أخرجه في باب إذا نوى بالنهار صوما، من كتاب الصوم .
(26) أخرجه في باب صوم يوم عاشوراء، من كتاب الصوم .
(27) أخرجه في باب إذا أحال دين الميت على رجل جاز من أبواب الحوالات من كتاب الاجازة .

(28) أخرجه في باب من تكفل عن ميت دينا من أبواب الكفالة، من كتاب الاجازة .
(29) أخرجه في باب هل تكسر الدنان التي فيها الخمر أو تخرق الزقاق، من كتاب المظالم .
(30) أخرجه في باب الصلح في الدية، من كتاب الصلح .
(31) أخرجه في باب البيعة في الحرب أن لا يفروا، من كتاب الجهاد والسير .
(32) أخرجه في باب من رأى العدو فنادى بأعلى صوته يا صباحاه، من كتاب الجهاد والسير .
(33) أخرجه في باب صفة النبي ﷺ في أحاديث الأنبياء، من كتاب بدء الخلق .
(34) أخرجه في باب غزوة خيبر، من كتاب المغازي .
(35) أخرجه في باب بعث النبي ﷺ أسامة بن يزيد الى الحرقات من جهينة، في كتاب المغازي .
(36) أخرجه في باب قوله ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا، من كتاب التفسير .
(37) أخرجه في باب آنية المجوس والميتة، من كتاب الذبائح والصيد .
(38) أخرجه في باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها، من كتاب الأضاحي .
(39) أخرجه في باب اذا قتل نفسه خطأ فلا دية له، من كتاب الديات .
(40) أخرجه في باب السن بالسن، من كتاب الديات .
(41) أخرجه في باب من بايع مرتين، من كتاب الأحكام .
(42) أخرجه في باب وكان عرشه على الماء، من كتاب التوحيد .
(43) أنظر فتح الباري — شرح تراجم أبواب صحيح البخاري للدهلوي ص 421 ، تاريخ التراث العربي ص 337 .
(44) طبع بالهند — فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية 198/1 ، دائرة المعارف الاسلامية المجلد الثالث ص 421 ، رباعيات الامام البخاري للدكتور يوسف الكتاني ص 98 .
(45) فهرس الفهارس 200/1 .
(46) أشار اليه في تاج المفرق في تحلية علماء المشرق 36/1 تحقيق الحسن السائح .
(47) فهرس الفهارس 356/1 .
(48) برنامج التجيبي مخطوط الأسكوريال .
(49) فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ص 459 .
(50) المرجع السابق نفس الصفحة .
(51) فهرس الفهارس عبد الحي الكتاني 221/2 .
(52) كشف الظنون 522/1 ، فهرس الفهارس 229/1 — 386 .
(53) فهرس الفهارس 23/2 .
(54) فهرس الفهارس 387/2 .
(55) رباعيات الامام البخاري ص 138 .
(56) فهرس الفهارس 245/2 .
(57) فهرس الخزانة التيمورية 197/2 .
(58) التحفة القادرية 256/2 .
(59) مطبوعة بالهند وتوجد بخزانتي مصورة عنها .
(60) مخطوط الخزانة الحسنية عدد 9673 IV
(61) فهرس الفهارس 19/1 .
(62) المرجع السابق 21/1 .
(63) التكملة لابن الابار 300 — 301 ، تاريخ التراث العربي 337/1 .

(64) مخطوط بتونس عدد 18303 .
(65) دار الكتب بالقاهرة 125/1 رقم 80 م ،تاريخ التراث العربي 337/1 .
(66) فهرس الفهارس 23/2 .
(67) بروكلمان 394/2 ، تاريخ التراث العربي 337/1 .
(68) موجود بالخزانة الزيتونية ــ فهرس الفهارس 193/2 .
(69) فهرس الفهارس .
(70) تاريخ التراث العربي 338/1 .
(71) المطبعة الوطنية سنة 1350 هـ ــ 1932 م.
(72) تاريخ التراث العربي 338/1 .
(73) راجع في الموضوع كتابنا مدرسة الامام البخاري في المغرب 201/1 و 202 ، ومسامرات الظريف بحسن التعريف لمحمد بن عثمان السنوسي، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر ص 256 وما بعدها .

★ ★ ★




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحديث المرسل

حدّه

ومذاهب العلماء في الاحتجاج به

حده اللغوي والاصطلاحي

للأستاذ : عمر ازدادو

1 ــ في اللغة :

الرَّسَل بفتحتين القطيع من الابل، والجمع أرسال، مثل : سبب وأسباب. وشبه به الناس فقيل : جاءوا أرسالا، أي جماعات متتابعين (1). قال ابن سيدة : الرسل بفتح الراء والسين : القطيع من كل شيء، والجمع أرسال، جاءوا رسلة رسلة، أي : جماعة جماعة. وفي الحديث : « إن الناس دخلوا على النبي ﷺ بعد موته فصلوا عليه أرسالا » (2).

ويقال : تراسل الناس في الغناء : إذا اجتمعوا عليه يبتدىء هذا ويمد صوته فيضيق عن زمان الايقاع فيسكت، ويأخذ غيره في مد الصوت ويرجع

الأول الى النغم، وهكذا حتى ينتهي. قال ابن الاعرابي : والعرب تسمي المراسل في الغناء والعمل المتالي. يقال : راسله في عمله إذا تابعه فيه فهو رسيل، ولا تراسل في الآذان، أي لا متابعة فيه (3) .

وتقول : أرسلت الطائر من يدي، إذا أطلقته، وأرسلت الكلام إرسالا : أطلقته من غير تقييد (4). ومنه قوله تعالى : « ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين » (5)، فكأن المرسل أطلق الاسناد ولم يقيده بجميع رواته (6) .

ويحتمل أن يكون أصله من الاسترسال : وهو الطمأنينة الى الانسان والثقة به فيما يحدثه، فكأن المرسل للحديث اطمأن الى من أرسل عنه، ووثق به لمن يوصله اليه (7) .

ويجوز أيضا أن يكون من قولهم : ناقة مرسال : أي سريعة السير، ومنه قول كعب بن زهير :

أمست سعاد بأرض لا يلغها ... إلا العتاق النجيبات المراسيل

فكأن المرسل للحديث أسرع فيه عجلا فحذف بعض إسناده (8) .

في الاصطلاح :

أما في الاصطلاح فقد تعددت فيه العبارات واختلفت، حيث قصره بعض العلماء على قول التابعي الكبير، وتوسع البعض الآخر في المفهوم فأدخل في الحديث المرسل إرسال التابعين على اختلاف طبقاتهم، وهناك من العلماء من عمم فجعل المرسل مثل المنقطع، واعتبر الحديث الذي سقط في سنده راو صحابيا كان أم غيره : مرسلا .

فالحافظ أبو بكر الخطيب يشمل الحديث المرسل عنده قول التابعي وغير التابعي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. وتندرج فيه عنده أربع مستويات :

أ ــ رواية الراوي عمن لم يعاصره أو لم يلقه .

ب ــ رواية التابعين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ج ــ رواية غير التابعين كرواية مالك عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق .

د ــ رواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه كرواية سفيان الثوري عن الزهري .

وفي ذلك يقول الخطيب :« لا خلاف بين أهل العلم أن إرسال الحديث ليس بمدلس هو رواية الراوي عمن لم يعاصره أو لم يلقه، نحو رواية سعيد بن المسيب، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وعروة بن الزبير، ومحمد بن المنكدر، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وقتادة، وغيرهم من التابعين عن رسول الله ﷺ . وبمثابته في غير التابعين نحو رواية ابن جريج عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، ورواية مالك بن أنس عن القاسم ابن محمد بن أبي بكر الصديق، ورواية حماد بن أبي سليمان عن علقمة، وكذلك رواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه كرواية سفيان الثوري، وشعبة عن الزهري، وما كان نحو ذلك مما لم نذكره، فالحكم في الجميع عندنا واحد » (9) .

وبمثل هذا نظر الى الحديث المرسل أيضا إمام الحرمين، حيث مثل للمرسل بالصور الآتية :

أ) أن يقول الشافعي مثلا : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ب) أن يقـول واحـد في الأعصار المتأخـرة عن عصر النبي ﷺ : قال فلان وهو لم يلقه، ولم يسم من أخبره عنه .

ج) أن يقول رجل : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو عن فلان .

د) أن يقول رجل : أخبرني موثوق به مرضي عن فلان، أو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد عبر عن ذلك في كتابه « البرهان » حيث قال :

« من صور المرسل أن يقول الشافعي : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. فهذه إضافة الى الرسول مع السكوت عن ذكر الناقل عنه. وهذا يجري في الرواة بعضهم عن بعض في الأعصار المتأخرة عن عصر النبي ﷺ ، فإذا قال واحد من أهل عصر : قال فلان، وما لقيه، ولا سمى من أخبره عنه، فهو ملتحق بما ذكرناه... ومن الصور أن يقول رجل عن رسول الله ﷺ ، أو عن فلان الراوي من غير أن يسميه، ومنها أن يقول : أخبرني موثوق به مرضي عن فلان، أو عن رسول الله ﷺ .

قال : وإنما التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتاب، فلو ذكر من يعزي الخبر الى الكتاب وحامله التحق الحديث بالمسندات » .

ويشبه هذا قول الامام الغزالي في « المستصفى » حيث اعتبر من صور المرسل :

أ) أن يقول من لم يعاصر رسول الله ﷺ :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ب) أن يقول من لم يعاصر أبا هريرة : قال أبو هريرة .

وفي ذلك يقول :

« صورته ـــ أي المرسل ـــ أن يقول : قال رسول الله ﷺ من

لم يعاصره، أو يقول من لم يعاصر أبا هريرة : قال أبو هريرة »[10] .

والى ذلك أيضا ذهب الامام المازري في شرح البرهان، فاعتبر صورة المرسل أن يروي التلميذ عن شيخ شيخه، وذلك بإسقاط واحد في السند صحابيا كان أم غيره .

وعبر عن ذلك بقوله :

« أما المرسل فهو رواية التلميذ عن شيخ شيخه، كقول سحنون : قال مالك، وقول مالك : قال ابن عمر. ومعلوم أن سحنون لم يلق مالكا، ولا مالك لقي ابن عمر رضي الله عنهما، وهكذا، إذا قال مالك عن نافع عن النبي ﷺ ، أو عن عطاء عن النبي ﷺ ، وكذلك قول مالك في الموطأ : إن ابن شهاب قال : وكان النبي ﷺ يقول : آمين » .

أما الامام أبو عمر بن عبد البر فقد أكد أن إجماع أهل العلم قد تم على اعتبار قول التابعي الكبير : قال رسول الله ﷺ : هو المرسل، وأما ما دونه فأورد فيه تفصيلا :

أ) إن كان من صغار التابعين وعزي قوله إلى النبي ﷺ ، فذكر أن بعض أهل العلم يعتبرونه مرسلا، وأما الآخرون فيسمونه منقطعا .

ب) وهو نفسه يعتبر الحديث على هذه الصورة الأخيرة منقطعا سواء عزي الى النبي ﷺ ، أو أضيف الى غيره .

وإلى ذلك أشار في قوله :

« أما المرسل فإن هذا الاسم أوقعوه بإجماع على حديث التابعي لكبير عن النبي ﷺ ، مثل أن يقول أبو امامة بن سهل بن جنيف، أو عبيد الله بن عدي بن الخيار، أو عبد الله بن عامر بن ربيعة، أو من كان مثلهم : قال رسول الله ﷺ ، وكذلك من كان دون هؤلاء كسعيد

ابن المسيب، وسالم بن عبد الله بن عمر، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، والقاسم ابن محمد، ومن كان مثلهم، وكذلك علقمة، ومسروق، والحسن، والشعبي، وسعيد بن جبير، ومن كان مثلهم من التابعين الذين يصح لهم لقاء الجماعة من الصحابة ومجالستهم، فهذا هو المرسل عند أهل العلم .

ثم قال : ومثله أيضا مما يجري مجراه عند بعض أهل العلم مرسل من دون هؤلاء مثل حديث ابن شهاب، وقتادة، وأبي حازم، ويحيى بن سعيد عن النبي ﷺ ، فقوم من أهل الحديث يسمونه مرسلا كمرسل التابعين، وقال آخرون : حديث هؤلاء عن النبي ﷺ يسمى منقطعا لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين، وأكثر روايتهم عن التابعين، فما ذكروه عن النبي ﷺ يسمى منقطعا .

قال : والمنقطع عندي كل ما لا يتصل سواء كان معزوا إلى النبي ﷺ ، أو الى غيره مثل مالك عن يحيى بن سعيد عن عائشة، وعن ابن شهاب عن أبي هريرة وعن زيد بن أسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأمثال ذلك » (11) .

وذهب الى مثل هذا الامام أبو العباس القرطبي في كتابه الوصول، مع تفصيل ميز فيه بين المرسل والمنقطع بالنسبة للأصوليين والفقهاء من جهة، وبالنسبة لكثير من المحدثين من جهة ثانية، فاعتبر :

أ) أن المرسل عند الفقهاء والأصوليين هو الحديث الذي في سنده انقطاع .

ب) المرسل عند كثير من المحدثين ما سكت فيه عن الصحابي .

ج) المنقطع عند كثير من المحدثين ما سكت فيه عن غير الصحابي .

وفي ذلك يقول :

« المرسل عند الأصوليين والفقهاء عبارة عن الخبر الذي يكون في

سنده انقطاع بأن يحدث واحد منهم عمن لم يلقه ولا أخذ عنه. وخص كثير من المحدثين اسم المرسل بما سكت فيه عن الصحابي، واسم المنقطع بما سكت فيه عن غيره » .

وذهبت جماعة من العلماء منهم : الحاكم أبو عبد الله الحافظ، في كتابه علوم الحديث، والأستاذ أبو بكر بن فورك في كتابه أصول الفقه، والامام أبو نصر بن الصباغ في كتابه العدة في أصول الفقه والقرافي في شرح التنقيح، وأبو الحسين بن قطان في كتابه أصول الفقه : الى اعتبار الحديث المرسل : هو ما سقط من سنده الصحابي، وبتعبير آخر : هو أن يقول التابعي : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[12] .

فهذه الأقوال تشكل في مجموعها عند الفرز بينها ثلاث مجموعات كل مجموعة لها اتجاه معين في تحديد معنى الحديث المرسل .

ويمكن ترتيبها كالتالي :

المجموعة الأولى : وتخصص الحديث المرسل بما أرسله كبار التابعين دون غيرهم، وتمثل له بمراسيل سعيد بن المسيب، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وغيرهما ممن كان في مستواهما، وأما مراسيل صغار التابعين فتعتبرها منقطعة .

المجموعة الثانية : وتعتبر الحديث المرسل : كل حديث قال فيه التابعي : قال رسول الله ﷺ ، بدون تمييز بين التابعين، فتقبل قول التابعي الكبير والتابعي الصغير على السواء .

المجموعة الثالثة : وتوسع الدائرة فتعتبر الحديث المرسل هو ما سقط من سنده رجل واحد، بغض النظر عن موقعه في سلسلة السند، إذ قد يكون مرسله تابعيا، وقد يكون غير تابعي .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مذاهب العلماء في قبول الحديث المرسل والاحتجاج بــه

للعلماء، في قبول الحديث المرسل والاحتجاج به مذاهب متعددة تندرج في مجموعها تحت ثلاثة، هي : القبول مطلقا، والرد مطلقا، والتفصيل .

المذهب الأول : حجة مطلقا

نقل عن الامام مالك، والامام أبي حنيفة، والامام أحمد، في رواية حكاها النووي، وابن القيم، وابن كثير، وحكاه النووي في شرح المهذب عن كثير من الفقهاء قال : ونقله الغزالي عن الجماهير [13] .

ويشكل أصحاب هذا المذهب دائرة كبيرة تحددت خلالها مجموعات، كل مجموعة عينت نوع الأحاديث المرسلة المقبولة، والمحتج بها الداخلة في حدودها. وعلى هذا، فأصحاب هذا المذهب اتفقوا جميعا على قبول الحديث المرسل، ولكنهم اختلفوا في تحديد مجال المقبول منه. وكانت لهم في ذلك أربعة أقوال :

القول الأول : تحديد الحديث المرسل المقبول بما أرسله التابعون على اختلاف طبقاتهم. وقال بذلك الامام مالك، والامام أحمد بن حنبل، وكل من يقبل الحديث المرسل من أهل الحديث .

القول الثاني : تحديد الحديث المرسل المقبول بالحديث الذي أرسله التابعي الكبير دون غيره. حكاه ابن عبد البر في التمهيد [14] .

القول الثالث : قبول حديث كل مرسِل يرسل عن الثقات تابعيا كان أم من أتباعهم. أما اذا بعد عن هؤلاء فيجب أن يكون المرسِل من أئمة النقل، فإن لم يكن منهم فمرسله غير مقبول. وهذا الذي اختاره أبو بكر الرازي، والبزدوي، والقاضي عبد الوهاب المالكي .

القول الرابع : قبول كل حديث مرسِل سواء نقل عن التابعين، أو عن المتأخرين عنهم. وذكر الحافظ العلائي أن هذا لم يصرح به على هذا الوجه إلا بعض الغلاة من متأخري الحنفية [15] .

أدلتهم على ذلك :

لأصحاب هذا المذهب في قبول الحديث المرسل والاحتجاج به ثلاثة أنواع من الأدلة : نقلية، واجماعية، وعقلية [16] .

أ) النقلية :

احتجوا فيها :

ــ بقوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) [17]

ــ وبقوله تعالى : (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله (ويلعنهم اللاعنون) [18] .

ــ وبقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) [19] .

ــ وبقول الرسول ﷺ : (بلغوا عني) .

ــ وقوله عليه السلام : (ليبلغ الشاهد منكم الغائب) .

قالوا : يترتب على هذه الأدلة أمور :

1 ــ الحث على نقل أحاديث رسول الله ﷺ وتبليغها .

2 ــ ليس هناك تمييز في الحديث بين المسند والمرسل .

3 ــ ليس هناك تحديد للناقل .

4 ــ الأمر بالتبليغ لا بد له من فائدة، وفائدته هي العمل بمقتضاه .

5 ــ خصت الآية التثبت بنبأ الفاسق، ومعنى ذلك أن العدل، الثقة، المرسِل للحديث لا يجب التثبت في خبره .

ب ــ الاجماع :

يذكرون أن الصحابة أجمعوا على قبول المراسيل من العدل مطلقا. فهذا ابن عباس روى عن النبي ﷺ ألفا وستمائة وستين حديثا (1660)، وقبلت روايته مع العلم أنه لم يسمع من ذلك سوى أربعة أحاديث. وقد روي عنه حديث (إنما الربا من النسيئة)، فلما روجع فيه قال : أخبرني به أسامة بن زيد[20] .

وقد روي عن البراء بن عازب أنه قال : « ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن سمعنا بعضه، وحدثنا أصحبنا ببعضه »[21] .

وأما التابعون فقد كان من عادتهم إرسال الأخبار. فقد روي عن الأعمش أنه قال : قلت لابراهيم النخعي : إذا حدثني فأسند. فقال : إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني، وإذا قلت لك حدثني عبد الله فقد حدثني جماعة عنه. وكذلك روي عن الحسن أنه روى

حديثا فلما روجع فيه قال : حدثني به سبعون بدريا. يضاف الى ذلك إرسال ابن المسيب، والشعبي، وغيرهما. ولم يزل ذلك مشهورا بين الصحابة والتابعين من غير نكير [22] .

قالوا : ولم تكن روايات هؤلاء إلا للعمل بها. فلو كانت من باب اللغو لأنكرها عليهم العلماء [23] .

في التدريب عن ابن جرير قال [24] :
« أجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل، ولم يأت عنهم انكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم الى رأس المئتين » . قال ابن عبد البر : « كأنه يعني أن الشافعي أول من رده » [25].

وقال السخاوي في فتح المغيث [26] : « قال أبو داود في رسالته : وأما المراسيل فقد كان أكثر العلماء يحتجون بها فيما مضى، مثل سفيان الثوري، ومالك، والأوزاعي حتى جاء الشافعي رحمه الله، فتكلم في ذلك، وتابعه عليه أحمد وغيره » .

ج ـــ العقليـــة :

1 ـــ قال القرافي في شرح التنقيح [27] :
« حجة الجواز أن سكوته عنه مع عدالة الساكت، وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام. فيقتضي ذلك أنه ما سكت عنه إلا وقد جزم بعدالته، فسكوته كإخباره بعدالته ,هو لو زكاه عندنا قبلنا تزكيته وقبلنا روايته، فكذلك سكوته عنه. حتى قال بعضهم : إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق، لأن المرسِل قد تذمم الراوي وأخذه في ذمته عند الله تعالى، وذلك يقتضي وثوقه بعدالته، وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع ينظر فيه ولم يتذممه، فهذه الحالة أضعف من الارسال » .

2 ـــ إن الواسطة الذي بين التابعي وبين النبي ﷺ إما أن يكون صحابيا، أو تابعيا ثقة، أو مجروحا متهما، أو مجهولا لا يدرى حاله. فعلى التقديرين الأولين يجب قبول الخبر، وعلى التقديرين الأخيرين لا يقبل، إلا أن احتمال التقديرين الأخيرين بعيد جدا في التابعين، وخصوصا أن يكون ذلك الواسطة متهما بالكذب لأن العبي ﷺ أثنى على عصر التابعين، وجعلهم خير القرون بعد قرن الصحابة رضي الله عنهم. فالمجروح المتهم بالكذب فيهم نادر بخلاف القرون التي بعدهم[28] .

3 ـــ لو لم يكن المرسل حجة لم يكن الخبر المعنعن حجة لأن الراوي أيضا أرسله بالعنعنة ولم يصرح بالسماع ممن فوقه[29]

4 ـــ إن كان الحاكم إذا حكم بشهادة عدلين وأسجل بهما ولم يسمهما لم يجز لأحد الاعتراض على حكمه لأجل تسمية الشهود، فكذلك هنا لا اعتراض على الراوي في تركه تسمية شيخه[30] .

5 ـــ إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد، أو مجربا عليه شهادة زور، أو ظنينا في ولاء أو قرابة »،فاكتفى عمر رضي الله عنه بظاهر الاسلام في القبول إلا أن يعلم منه خلاف العدالة. ولا ريب أن هذه الواسطة بهذه المنزلة وإلا لم يرسل عنه التابعي[31] .

المذهب الثاني : المرسل مردود مطلقا

ـــ قال النووي في التقريب[32] :

« ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول » .

وقال في شرح المهذب بعد هذا « وحكاه الحاكم أبو عبد الله عن سعيد بن المسيب وجماعة أهل الحديث »[33] .

ـــ أصحاب هذا المذهب يقبلون إرسال الصحابة، لأن الأمة أجمعت على عدالتهم. وأما التابعون فلم يحصل الاجماع على عدالتهم، لهذا فهم يرفضون مراسيلهم .

ـــ قال ابن السبكي :

« والذي نعرف ذكره قديما للقائلين بالمراسيل دعواهم الاجماع على قبول مرسل الصحابي، أما مرسل التابعي فلا نعرف عن إمام من أئمة النقل ممن يقبل المرسل دعوى الاجماع فيه »(34) .

ـــ وقال ابن سيرين : « لا نأخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عمن أخذا الحديث »(35) .

ـــ وقال الامام الترمذي في كتابه « العلل » عن الحديث المرسل : « قال أبو عيسى : والحديث إذا كان مرسلا فإنه لا يصح عند أكثر أهل الحديث، قد ضعفه غير واحد منهم »(36) .

ولأصحاب هذا المذهب ردود متعددة يستدلون بها على عدم قبول الحديث المرسل، منها :

أ) ما رواه أبو داود في رسالته من احتجاج العلماء بالمرسل مردود بكلام الامام مسلم في صدر صحيحه، شرح النووي : « والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم ليس بحجة »(37) .

ب) قول العدل الثقة : قال رسول الله ﷺ جازما ليس معناه التعديل، لأن العدل قد يروي عن الثقة وغيره. وقد أرسل الزهري حديثا، فقيل له : من حدثك به ؟ قال رجل على باب عبد الملك بن مروان . ثم لو كان السكوت عن الجرح تعديلا، لكان السكوت عن التعديل جرحا. ثم إن أكثر المراسيل عن الحسن، والنخعي، وعطاء، ومكحول، وابن المسيب، والزهري، وقد أكثروا من الرواية عن المجاهيل(38) .

ج) قال النووي في شرح المهذب(39) :

« ودليلنا في رد المرسل مطلقا أنه اذا كانت رواية المجهول امسمى لا تقبل لجهالة حاله، فرواية المرسل أولى، لأن المروي عنه محذوف مجهول العين والحال » .

د) وقال ابن حجر في شرح النخبة (40) :

« وإنما ذكر ـــ المرسل ـــ في قسم المردود للجهل بحال المحذوف، لأنه يحتمل أن يكون صحابيا، ويحتمل أن يكون تابعيا، وعلى الثاني يحتمل أن يكون ضعيفا، ويحتمل أن يكون ثقة، وعلى الثاني يحتمل أن يكون حمل على صحابي ويحتمل أن يكون حمل عن تابعي آخر، وعلى الثاني فيعود الاحتمال السابق ويتعدد، أما بالتجويز العقلي فإلى ما لا نهاية له، وأما بالاستقراء فإلى ستة أو سبعة، وهو أكثر ما وجد من رواية بعض التابعين عن بعض » .

ه) وقال السخاوي في فتح المغيث بعد حكايته عن الحاكم أنه روى عن سعيد بن المسيب عدم قبول المرسل ما نصه : « وبسعيد يرد على ابن جرير الطبري من المتقدمين، وابن الحاجب من المتأخرين ادعاؤهما اجماع التابعين على قبوله، إذ هو من كبارهم، مع أنه لم يتفرد من بينهم بذلك، بل قال به منهم ابن سيرين، والزهري. وغايته أنهم غير متفقين على مذهب واحد، كاختلاف من بعدهم، ثم إن ما أشعر به كلام أبي داود في كون الشافعي أول من ترك الاحتجاج به ليس على ظاهره، بل هو قول ابن مهدي، ويحيى القطان، وغير واحد ممن قبل الشافعي، ويمكن أن يكون اختصاص الشافعي لمزيد التحقيق فيه » (41) .

وقد أورد السخاوي أدلة أخرى لرد الحديث المرسل في كتابه فتح المغيث أثبتها فيما يلي :

1 ـــ روى الشافعي عن عمه، حدثنا هشام بن عروة عن أبيه، قال : إني لأسمع الحديث أستحسنه، فما يمنعني من ذكره إلا كراهية أن يسمعه سامع فيقتدي به، وذلك أني أسمعه من الرجل لا أثق به قد حدث

به عمن أثق به، أو أسمعه من الرجل أثق به، قد حدث عمن لا أثق به. وهذا كما قال ابن عبد البر يدل على أن ذلك الزمان، أي زمان الصحابة والتابعين كان يحدث فيه الثقة وغيره .

2 ـــ أخرج العقيلي من حديث ابن عون قال : ذكر أيوب السختياني لمحمد بن سيرين حديثا عن أبي قلابة، فقال : أبو قلابة رجل صالح، ولكن عمن ذكره أبو قلابة ؟

3 ـــ من حديث عمران بن حُدَيْر أن رجلا حدثه عن سليمان التيمي، عن محمد بن سيرين، أن من زار قبرا أو صلى اليه فقد برىء الله منه. قال عمران : فقلت لمحمد عند أبي مجلز : إن رجلا ذكر عنك كذا. فقال أبو مجلز : كنت أحسبك يا أبا بكر أشد اتقاء، فإذا لقيت صاحبك فأقرئه السلام وأخبره أنه كذب. قال : ثم رأيت سليمان عند أبي مجلز، فذكرت ذلك له، فقال : سبحان الله ! إنما حدثنيه مؤذن لنا، ولم أظنه يكذب .

4 ـــ حديث عاصم عن ابن سيرين قال : كانو لا يسألون عن الاسناد حتى وقعت الفتنة بعد .

5 ـــ قال السخاوي : وأعلى من ذلك ما رويناه في الحلية من طريق ابن مهدي عن ابن لهيعة، أنه سمع شيخا من الخوارج يقول بعدما تاب : « إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، إنا كنا اذا هوينا أمرا صيرناه حديثا » /ه .

أما أدلتهم النقلية : فمنها :

أ) ـــ قوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) [42] .

ب) ـــ وقوله تعالى : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) [43] .

ج) ـــ وحديث ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : (تسمعون ويسمع منكم ويسمع ممن يسمع منكم) [44] .

د) ــ وحديث : (نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها ثم أداها الى من لم يسمعها)، وفي لفظ : (سمع منا حديثا فبلغه الى من لم يسمعه). له طرق كثيرة عن جماعات من الصحابة.

فبهذه الأدلة يترتب عليها ما يلي :

1 ــ وجوب التصريح بالاسناد .

2 ــ وجوب التحقق من صحة الخبر المروي .

3 ــ وجوب التأكد من صدق الراوي وعدالته .

قال الامام أبو المظفر بن السمعاني :

« ونحن اذا قبلنا خبر من لم نعلم حاله في الصدق والعدالة من حاله في خلاف ذلك، قفونا ما ليس لنا به علم،وقلنا على الدين والشرع ما لا نتحققه » [45] .

ومن أدلتهم العقلية : ما ذكره ابن عبد البر [46]، وأبو بكر الخطيب وغيرهما من الأئمة على اعتبار الارسال في الشهادة غير مقبول، إذ لا بد أن يذكر شهود الفرع شهود الأصل الذين تلقوا عنهم الشهادة بعيونهم .

والجامع بين الشهادة والخبر أن كلا منهما يثبت به الحكم، لكن الأول حكم خاص، وهذا حكم عام. والعدالة مشترطة فيهما اتفاقا. فلما لم يصح الارسال في الشهادة إجماعا لزم مثله في الرواية [47] .

المذهب الثالث : التفصيل في القبول والرد

لهم في ذلك ثلاثة أقوال :

1 ــ المرسِل الذي لا يرسل إلا عن ثقة حديثه مقبول، ومن عرف عنه التساهل لا يقبل حديثه. اختار ذلك يحيى بن سعيد القطان، وعلي بن المديني، وغيرهما .

قال أبو بكر الرازي حكاية عن عيسى بن أبان :

« من أرسل من أهل زماننا حديثا عن النبي ﷺ ، فإن كان من أئمة الدين وقد نقله عن أهل العلم، فإن مرسله مقبول كما يقبل مسنده. قال : ومن حمل عنه الناس الحديث المسند، ولم يحملوا عنه المرسل فإن مرسله عندنا موقوف » .

وقال أبو بكر الرازي : « والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول ما لم يكن الراوي ممن يرسل الحديث عن غير الثقات » (48) .

2 ــ يقبل الحديث المرسل اذا أرسله إمام من أئمة النقل المرجوع الى قولهم في الجرح والتعديل إذا كان جازما به. واختار ذلك إمام الحرمين، وابن الحاجب وغيرهما .

قال إمام الحرمين :

« إذا قال أحد الأئمة المرجوع اليهم في الجرح والتعديل : حدثني رجل، فإنه يكون ذلك مرسلا مردودا، إذ ليس في هذا اللفظ تعديل له. فإذا قال : حدثني الثقة الرضا، ونحو ذلك، وكان ممن يقبل تعديله، ويرجع اليه فهو مقبول محتج به، وإن كان مرسلا لأن الظن غالب بأنه لا يقول ذلك إلا عن تحقيق ثقة ذاك الراوي وصدقه » (49) .

3 ــ اعتبار المرسل بما يعضده. وهو اختيار الامام الشافعي .

قال النووي في مقدمة شرح المهذب :

« قال الشافعي رحمه الله : وأحتج بمرسل كبار التابعين، إذا أسند من جهة أخرى، أو أرسله من أخذ عن غير رجال الأول، أو وافق قول الصحابي، أو أفتى أكثر العلماء بمقتضاه » .

تلك باختصار هي جملة المذاهب التي بحث أصحابها في الحديث المرسل. ومن نافلة القول أن أذكر أن أصحاب المذهب الأول يحتجون به في

الأحكام الشرعية، فهو شيء واضح فيما كتب، خلافا لأصحاب المذهب الثاني، كما رأينا، فهم يردونه، ولا يقبلونه في التشريع اعتبارا لأدلتهم الآنفة الذكر .

وبين هؤلاء وهؤلاء وقف أصحاب المذهب الثالث بين الاحتجاج بالمرسل وعدم الاحتجاج به، تمشيا مع الحدود التي رسموها لقبول الأحاديث المرسلة. يبقى أن أشير الى أن الحافظ العلائي قد حاول أن يخرج من بين تلك المذاهب بمحاولة توفيقية، تبنى خلالها وجهة نظر هادئة، ومتزنة، وعادلة. لهذا فضلت أن أختم باختياره هذه النقطة قبل أن أنتقل الى إيراد بعض النصوص للحديث المرسل. وهذا نص كلامه :

قال (50) : « إن من عرف من عادته أنه لا يرسل إلا عن عدل، موثوق به، مشهور بذلك، فمرسله مقبول، ومن لم تكن عادته ذلك فلا يقبل مرسله. وهذا القول أعدل المذاهب، وبه يحصل الجمع بين الأدلة المتقدمة من الطرفين. فإن قبول الصدر الأول لكثير من المراسيل لايمكن إنكاره، وقد صدر من جماعة منهم كثيرين رد لكثير من المراسيل أيضا، فيحمل قبولهم عند الثقة بمن أرسل منهم أنه لا يرسل إلا عن عدل موثوق به وردهم عند عدم ذلك. والى ذلك أشار ابن عباس رضي الله عنهما : « كنا إذا سمعنا أحدا يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ابتدرته أبصارنا، وأصغينا اليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف » وقول ابن سيرين : « لقد أتى على الناس زمان وما يسأل عن إسناد حديث، فلما وقعت الفتنة سئل عن الاسناد »، وهذا ابن عمر رضي الله عنهما كان يسأل سعيدا بن المسيب عن قضايا أبيه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، ولذلك كان يقول كثيرا : سلوا سعيدا بن المسيب فإنه قد جالس الصالحين » .

وقال يحيى بن سعيد الانصاري : كان سعيد بن المسيب يسمى راوية عمر رضي الله عنه لأنه كان أحفظ الناس لأحكامه

وأقضيته ».ومقتضى ذلك أن من كان مثله .فمراسيله أيضا مقبولة. وقال ابن عبد البر : « مراسيل سعيد بن المسيب، ومحمد بن سيرين، وابراهيم النخعي عندهم صحاح، وقالوا : مراسيل عطاء، والحسن لا يحتج بهما لأنهما كانا يأخذان عن كل أحد، وكذلك مراسيل أبي العالية وأبي قلابة » (51) .

وهذا يقتضي أن جمهور أئمة الحديث فرقوا بين من لا يرسل إلا عن ثقة، وبين غيره. والظاهر أن المراد بالثقة من كان ثقة عنده وعند غيره أيضا. بحيث يكون معروفا أيضا إن كان تابعيا، أو هو من الصحابة المعروفين » /هـ .



أمثلة لبعض الأحاديث المرسلة

مع ايراد الاختلافات الحاصلة في الاحتجاج بها

بعد هذه الجولة في آفاق الحديث المرسل، وقبل إغلاق هذا البحث السريع، أرى، تتميما للفائدة، أن أقدم هذه النصوص [52] :

الحديث الأول :

روى أبو داود في المراسيل [53] عن أبي العالية قال : « جاء رجل في بصره ضرر، فدخل المسجد، ورسول الله ﷺ يصلي بأصحابه، فتردى في حفرة كانت في المسجد، فضحكت طوائف منهم. فلما قضى رسول الله ﷺ الصلاة، أمر من كان ضحك منهم أن يعيدوا الوضوء ويعيدوا الصلاة » .

وروى الدار قطني في سننه هذا الحديث من طرق عديدة في أربعة وأربعين سندا، ثم قال بعدها : رجعت هذه الأحاديث كلها التي قدمت ذكرها في هذا الباب الى أبي العالية الرياحي، وأبو العالية أرسل هذا الحديث عن النبي ﷺ، ولم يسم بينه وبينه رجلا سمعه منه عنه. وقد روى عاصم الأحول عن محمد بن سيرين، وكان عالما بأبي العالية والحسن، فقال : « لا

تأخذوا بمراسيل الحسن ولا أبي العالية، فإنهما لا يباليان عمن أخذا » . وأبو العالية هذا تابعي، فروايته مرسلة .

وقد روى هذا الحديث مرسلاً عن الحسن، وأبراهيم النخعي، والزهري، ومعبد الجهني .

فأخذ به أبو حنيفة على قاعدته في قبول الحديث المرسل، وقال : « إن القهقهة في الصلاة تنقض الوضوء »، واستدل له بالاضافة الى المرسل السابق بما روي عن عمران بن الحصين عن النبي ﷺ : (الضحك في الصلاة قرقرة يبطل الصلاة والوضوء). وقالوا : عبادة يبطلها الحدث، فأبطلها الضحك كالصلاة.

وذهب الشافعي الى أن الضحك قهقهة في الصلاة يبطلها ولا يبطل الوضوء، جريا على قاعدته في عدم الاستدلال بالحديث المرسل. وتبعه على هذا الجماهير من العلماء. وبه قال ابن مسعود، وجابر، وأبو موسى الأشعري، وهو قول جمهور التابعين .

وروى البيهقي عن أبي الزناد قال : أدركت من فقهائنا الذين ينتهي الى قولهم سعيداً بن المسيب، وعروة بن الزبير، وعبيد الله بن عبد الله بن عقبة، وسلمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وأبا بكر بن عبد الرحمن، وخارجة بن زيد بن ثابت، ومشيخة جلة سواهم يقولون : « الضحك في الصلاة ينقضها ولا ينقض الوضوء ». قال البيهقي : وروينا عن عطاء، والشعبي، والزهري، وحكاه أصحابنا عن مكحول، ومالك، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور، وداود .

والشافعي لم يقبل حديث القهقهة لضعف الطرق الوارد منها (54) .

الحديث الثاني :

عن مكحول رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : (لا ربا بين مسلم وحربي في دار الحرب). فهذا حديث مرسل من قبل مكحول .

أبو حنيفة يحتج به ويقبله، والشافعي يرده. وتابعه الامام مالك، والامام أحمد، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن، لأن إسناده لم يصح الى مكحول (55) .

الحديث الثالث :

روى أحمد، وأبو داود عن خالد بن معدان عن بعض أزواج النبي ﷺ : « أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلي في ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد الوضوء » زاد أبو داود : والصلاة .

قال ابن القطان والبيهقي : هو مرسل .

فمن احتج به استدل بوجوب الموالاة في الوضوء، والى ذلك ذهب مالك، وأحمد، والليث، والأوزاعي. ومن لم يحتج به لم يوجبها. وهو مذهب الشافعي. وبهذا قال عمر بن الخطاب، وابنه، وسعيد بن المسيب، وعطاء، وطاوس، والحسن والنخعي، وسفيان الثوري، وأحمد في رواية عنه وداود، وابن المنذر. واحتجوا بالأثر الصحيح الذي رواه مالك عن نافع « أن ابن عمر توضأ في السوق، فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه، ثم دعي في جنازة فدخل المسجد ثم مسح على كفيه بعدما جف وضوؤه وصلى » .

قال البيهقي : هذا صحيح عن ابن عمر مشهور بهذا اللفظ . وهذا دليل حسن، فإن ابن عمر فعله بحضرة حاضري الجنازة ولم ينكر عليه أحد (56) .

الحديث الرابع :

روى أبو داود، والطبراني عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس : « أن رسول الله ﷺ عق عن الحسن والحسين كبشا كبشا ».

ورواه غير واحد عن عكرمة مرسلا. قال أبو حاتم : وهو الأصح .

فمن احتج به كالامام مالك قال : « العقيقة شاة عن الذكر والأنثى » محتجا بهذا الحديث وإن كان مرسلا بناء على مذهبه في قبول المرسل. وذهب الشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وداود، وحكاه في الفتح عن الجمهور أن العقيقة شاتان عن الذكر، وشاة عن الأنثى. واستدلوا بما روي من طرق عديدة صحيحة أن رسول الله ﷺ قال : (عن الغلام شاتان مكافأتان وعن الجارية شاة) (57) .

الحديث الخامس :

روى سعيد في سننه عن أبي النعمان الأزدي قال : « زوج رسول الله ﷺ امرأة على سورة من القرآن ثم قال : (لا يكون لأحد بعدك مهرا) ». هذا الحديث مرسل، احتج به الطحاوي من الأحناف، والأبهري وغيرهما : ذهبوا الى أن جواز كون المنفعة صداقا مختص بذلك الرجل الذي زوجه رسول الله ﷺ لقوله في الحديث : (لا يكون لأحد بعدك مهرا) .

وذهب الشافعي وغيره الى جواز كون المنفعة صداقا ولو كانت قرآنا لأي رجل بدون استثناء. واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري، ومسلم، وغيرهما عن سهل بن سعد (أن النبي ﷺ جاءته امرأة فقالت : إني قد وهبت نفسي لك. فقامت قياما طويلا. فقام رجل فقال : يا رسول الله زوجنيها إن لم يكن لك بها حاجة. فقال رسول الله ﷺ : هل عندك من شيء تصدقها اياه ؟ فقال : ما عندي إلا إزاري هذا. فقال النبي ﷺ : إن أعطيتها إزارك جلست لا إزار لك، فالتمس شيئا. فقال : ما أجد شيئا. فقال : التمس ولو خاتما من حديد. فالتمس فلم يجد شيئا. فقال له النبي ﷺ : هل معك من القرآن شيء ؟ فقال : نعم ، سورة كذا وسورة كذا، بسور يسميها، فقال له النبي ﷺ : قد زوجتكها بما معك من القرآن) (58) .

انتهى بحمد الله .

الهوامش

(1) المصباح المنير ص 243 .
(2) رواه ابن ماجة عن ابن عباس في حديث طويل، وفيه : ثم دخل الناس على رسول الله ﷺ أرسالا يصلون عليه .
(3) المصباح المنير 243 .
(4) نفسه/243 .
(5) سورة مريم 83 .
(6) محمد حسن هيتو : الحديث المرسل ص 7 ــ دار الفكر بيروت 16 محرم 1970/1390م.
(7) صلاح الدين العلائي : جامع التحصيل ص 14 تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ط 1398/1 ــ الدار العربية للطباعة ــ بغداد .
(8) نفسه/15 .
(9) الكفاية في علم الرواية ص 384 .
(10) المستصفى ج 107/1 .
(11) التمهيد ج 21/1 .
(12) انظر تفصيل أقوالهم في : جامع التحصيل ــ للحافظ العلائي .
(13) محمد جمال الدين القاسمي. قواعد التحديث ص 134 ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت لبنان ــ ط 1399/1 ــ 1979 .
(14) ج 19/1 .
(15) جامع التحصيل ص 27 .
(16) انظر تفصيل ذلك في جامع التحصيل .
(17) سورة التوبة 122 .
(18) البقرة 159 .
(19) الحجرات 7 .
(20) الحديث المرسل ــ هيتو ص 19 .
(21) نفس الكتاب والصفحة .
(22) نفسه ص 20 .
(23) جامع التحصيل ص 72 .
(24) ص 67 .
(25) قواعد التحديث 134 .
(26) نفسه 134 .
(27) ص 164 ــ القاهرة، المطبعة الخيرية 1306 هـ .
(28) جامع التحصيل ص 78 .
(29) نفسه ص 78 .
(30) نفسه ص 79 .
(31) نفسه ص 79 .
(32) ص 66 .
(33) قواعد التحديث ص 133 .
(34) انظر الحديث المرسل لهيتو ص 21 .
(35) نفسه 21 .

(36) العلل 753/5 نقلا عن هيتو 31 .
(37) 132/1 .
(38) محمد حسن هيتو ـــ الحديث المرسل 23/22 .
(39) 99/1 .
(40) ص 66 .
(41) قواعد التحديث 136 .
(42) الاسراء 36 .
(43) البقرة 169 .
(44) رواه أبو داود في سننه من حديث جرير بن عبد الحميد عن الأعمش عن عبد الله بن عبد الله الأسدي عن سعيد بن جبير عنه، وقد رواه سفيان الثوري وغيره أيضا عن الأعمش. وعبد الله بن عبد الله هذا قال فيه النسائي : ليس به بأس، ووثقه ابن حبان، ولم يضعفه أحد. والحديث حسن، وقد صححه الحاكم في المستدرك. وفي كلام الامام اسحاق بن راهوية ما يقتضي تصحيحه أيضا .
(45) جامع التحصيل 60 ـــ 61 .
(46) التمهيد 6/1 .
(47) جامع التحصيل 66 .
(48) جامع التحصيل 92 .
(49) نفسه 95 .
(50) جامع التحصيل 97/96 .
(51) التمهيد 30/1 .
(52) اخترت هذه النصوص من كتاب : الحديث المرسل لمحمد حسن هيتو .
(53) ص 3 .
(54) محمد حسن هيتو : الحديث المرسل 79/77/76 .
(55) المرجع السابق ص 86 .
(56) نفسه ص 85 .
(57) نفسه 88/87 .
(58) المرجع السابق ص 88 .

★ ★ ★

أثر الرّوابط التاريخية للشّعوب
في تفسير مبدأ تقرير المصير*

الدكتور : فاروق النبهان

لم يكن مبدأ تقرير المصير للشعوب وليدَ صدفة معجزة ألهمت منظمة الأمم المتحدة في يومها الأول أن تقر هذا المبدأ الخطير ، المهدّد لمصالح الدّول القوية التي حكمت الشعوب المستضعفة ، والأمم المستذلة ، بفقرها وجهلها ومرضها ، وإنما كان ذلك تتويجاً لمسيرة طويلة طامحة كانت تتطلع إلى أن يعيش الانسان المستذَل المستضعف كريماً في أرضه ، وافر الكرامة ، عزيزاً مطمئناً مستقراً .

فمنذ فجر التاريخ كان الانسان البدائي يدافع بوسائله البدائية ، وبإحساسه الفطري عن ذاته وأسرته وشرفه وماله ، وغالباً ما كان يدفع ثمن ذلك الموقف حياته وهناءه ، لأنه لم يكن يملك القوة التي تكفل له النصر في مواقف الدفاع عن كرامته ، ولهذا فقد جاءت الديانات السماوية متتالية للدفاع عن ذلك الانسان المستضعف ، وكان المستضعَفون هم المؤمنين الأوّل الذين كانوا يستجيبون لدعوة السماء ، لأنها كانت تدافع عن حقوقهم الانسانية .

إننا لا تستطيع أن ننكر أثر المسيحية في إقرار حقوق الانسان ، وفي مواجهة جبَروت الانحراف ، وصولة الظلْم ، وطغيان السلطة ، في عصور التخلف

* البحث مقدم إلى أكاديمية المملكة المغربية في دورتها المنعقدة في مراكش بتاريخ 25 أكتوبر 1984، وهو منشور في الكتاب الذي أصدرته الأكاديمية عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، ص 73 مارس 1984.

السحيق ، والجهل العميق ، ولا نستطيع أن نتجاهل دور الاسلام في مطاردة عمالقة البغْي والظلم في الجزيرة العربية أولًا ، وفي تحرير الانسان الذي كان يعيش في ظلّ امبراطوريات تجبّرت وتكبّرت ، وأهدرت قِيّم الفضيلة ، وتجاوزت كلّ حدّ في إذلال المستضعفين من أبنائها .

وفي مطالع العصر الحديث حيث تحالفت السلطة مع الكَهنوت لكبْت المطامح العادلة للشعوب في المجتمعات الأوروبية ، توثّبت النفوس مُلقية بنفسها في أتّون مواجهة حادة مع جبروت مُذلّ مدمّر ، فكانت الثورة الفرنسية ، وكانت البداية لعصر جديد ، لا يطأطيء فيه المستضعَف رأسه ، وإنما يطالب بحق من غير استحياء ولا وَجَل ، وابتدأت اليقظة تفتح أعينا كانت غُمضاً ،وانطلقت أفكار تلاحقها أفكار ، تنادى بحقوق الانسان .

وابتدأ عصر النهضة في العالم الأوروبي ينير قسمات مجتمع كان لفترة طويلة يجلس بعيداً عن مِقْود القيادة ، مكتفياً بركن مُظلم قاتم لا يتجاوزه بمطمع أو مطمح ، وتطلعت الأحداق في العالم البعيد إلى ذلك الضياء الذي أوقدته حضارة فتية انطلقت كالمارد تحقّق معجزات متلاحقة في عالم الفكر أولًا وفي ميدان الصناعة ثانياً ، ولم تلبث تلك الأحداق أن أطرقت برأسها واجفة حزينة ، وهي ترى فيالق الأمل تتمثل أمام ناظريْها في حملات قاسية تحمل في سواعدها سيوفاً للاذلال والاستعباد ، مؤكّدة أن نهضة لا تطوقها قيمٌ حضارية ، لا تختلف من حيث الأثر عن أية قوة بدائية.

ووقف عمالقة الاذلال بعد أن استذلوا شعوب الأرض واستعمروهم في مواجهة غاضبة فيما بينهم ، فكانت الحروب مدمّرة ومهلكة لكل ما بنوه من شواهق البناء.

ولأول مرة يجتمعون على كلمة سواء، لانشاء منظمة دولية يحكمها قانون يرعى حقَ الشعوب ويعترف لها بحقها في الحياة الكريمة ، وتتالت القوانين الدولية معلنة نهاية سريعة لعصر الاستعمار ، لكي تعود الأرض إلى أهلها ، تطعمهم وتسقيهم ، وتحضنهم صباح مساء ..

تلك هي النشأة الأولى لوليد جديد نحتضنه اليوم في هذه الندوة الرحبة ، لكي نؤكد له أن انتماءه اليوم والأخير لأسرته الدوْلية ، التي حملته نُطفة ثم مُضغة ثم عَلَقة ، ليكون أمل الأمم والشعوب في تصفية عهد ما كان عهد نُور ولا ضياء ، وإشادة عهد جديد يحمل لواءه إنسان الغد المؤمن بحق الشعوب في حياة كريمة حرة لا استعمار فيها ولا استعباد .

مبدأ تقرير المصير من خلال النصوص الدوْلية

جاء في الفقرة الثانية من الفصل الأوّل من ميثاق الأمم المتحدة المتعلق بمقاصد الهيئة الدولية ومبادئها أن من مقاصد الأمم المتحدة :

« إنماء العلاقات الودّية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب ، وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها ، وكذلك اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزيز السلم العام »

وأثناء انعقاد مؤتمر سَانْ فْرانسِيسْكو عام 1945 للتصديق والتوقيع على ميثاق الأمم المتحدة قدم اقتراح لوضع إعلان للحقوق الأساسية للانسان ، ثم جاءت اللجنة التحضيرية للأمم المتحدة التي اجتمعت عقب الجلسة الختامية للمؤتمر مباشرة ، فأوصت المجلس الاقتصادي والاجتماعي بأن يقوم في أول دوراته بإنشاء لجنة خاصة بحقوق الانسان طبقاً لما هو منصوص عليه في المادة 68 من الميثاق ، وقد انشئت هذه اللجنة الخاصة فعلا في بداية عام 1946 .

وفي الدورة الأولى من اجتماع الجمعية العامة التي عقدت في مدينة لندن في شهر يناير 1946 بحثت هذه الجمعية الاعلان الخاص بالحقوق والحريات الأساسية للانسان ، ثم حوّلته إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي لاحالته إلى اللجنة الخاصة بحقوق الانسان للرجوع إليه في إعداد الوثيقة الدولية للحقوق ، وقامت هذه اللجنة بصياغة المسودّة الأولية للوثيقة الدولية لحقوق الانسان .

وفي العاشر من شهر ديسمبر 1948 أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كلّ فرد وهيئة في المجتمع واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية ، واتخاذ إجراءات مطّردة ، قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعّالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها (1) .

وبالاضافة إلى الاعلان العالمي لحقوق الانسان توجد وثيقتان أخريان تشكّلان معاً الوثيقة الدولية لحقوق الانسان ، هما : الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المَدنية والسياسية بالاضافة إلى البروتوكول الملحَق بالاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية .

وتعلن المادة الأولى من كل من الاتفاقيتين أن حق تقرير المصير حق عالمي ، ودعت الدول إلى تعزيز تحقيق هذا الحق واحترامه

وفي ديسمبر 1952 اعترفت الجمعية العامة بأن « حق الشعوب والأمم في تقرير المصير هو الشرط اللازم للتمتع الكامل بجميع حقوق الانسان الأساسية » وأن كل دولة عضوٍ في الأمم المتحدة يجب — طبقاً للميثاق — أن تحترم التمسّك بحق تقرير المصير في الدول الأخرى .

وأوصت بما يلي :

1 — تتعهّد الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بتأييد مبدأ تقرير المصير لجميع الشعوب والأمم .

2 — وتعترف الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بحق تقرير المصير لشعوب الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي ، ولشعوب الأقاليم الخاضعة للوصاية التي تقع تحت إدارة هذه الدول ، وتتعهد بتسهيل ممارسة هذا الحق

من جانب شعوب هذه الأقاليم طبقاً لمبادىء وروح ميثاق الأمم المتحدة ، فيما يختص بكل إقليم، وتبعاً للرغبات الحرة للشعوب المعْنية ، والتي يمكن التحقق منها بإجراء استفتاء أو أي وسيلة ديمقراطية أخرى معترَف بها ، ويفضل أن يتم ذلك تحت إشراف الأمم المتحدة .

3 ـــ تتعهد الدول الأعضاء في الأمم المتحدة والمسؤولة عن إدارة الأقاليم التي لا تتمتع بالحكم الذاتي ، والأقاليم الواقعة تحت الوصاية باتخاذ الخطوات العملية إلى أن يتم تحقيق حق تقرير المصير ، وتمهيداً له لضمان اشتراك أهالي البلاد الأصليين ، في الاجهزة التنفيذية والتشريعية للحكم في هذه الأقاليم ، وتهيئتهم للحكْم الذاتي الكامل والاستقلال .

وقد دعت الجمعية العامة لجنة حقوق الانسان لمواصلة إعداد التوصيات بشأن الاحترام الدولي لحق الشعوب في تقرير المصير .

وفي الرابع عشر من ديسمبر 1960 أعلنت الجمعية العامة عن ضرورة إنهاء الاستعمار في كافة صُوَّره وأشكاله على وجه السرعة ودون قيْد أو شرط ، وأقرت الاعلان الخاص بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمَرة ، وينصّ الاعلان على أن :

ـــ خضوع الشعوب للسيطرة الأجنبية والقهر والاستغلال يشكل إنكاراً للحقوق الأساسية للانسان ، ويتعارض مع ميثاق الأمم المتحدة ، ويعتبر عائقاً أمام تعزيز السلام والتعاون الدولي .

ـــ لجميع الشعوب الحق في تقرير المصير ، وبمقتضى هذا الحق فإن لها مطلق الحرية في أن تحدد أوضاعها السياسية ، وأن تنتهج بمحض حريتها أساليب التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

ـــ عدم كفاية الاستعداد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتعليمي لا ينبغي أبداً أن يستخدَم كذريعة لتأخير الاستقلال .

ــ وقف جميع الاعتداءات المسلّحة والاجراءات القمعية من كافة الأنواع ضد الشعوب التابعة ، حتى يتسنى لها أن تمارس في سلام وحرية حقها في الاستقلال واحترام سلامة أراضيها القومية .

ــ أي محاولة تستهدف تمزيق الوحدة الوطنية والسلامة الاقليمية جزئياً أو كلياً لبلد من البلدان ، تتعارض مع أهداف ومبادىء ميثاق الأمم المتحدة .

وقد اتخذت الأمم المتحدة قرارات متعدّدة ومتلاحقة بشأن تصفية الاستعمار وتقرير حق المصير بالنسبة للشعوب والأمم المستعمرة ، وبفضل تلك الجهود استطاعت عدد من أقطار العالم أن تحقق الاستقلال ، وأن تُنهي السيطرة الاستعمارية الأجنبية .

ما المُراد بمبدأ تقرير المصير ؟

إذن ، ليس هناك خلاف في شرعية مبدأ تقرير المصير ، ولا في اعتباره حقاً من الحقوق التي تملكها الأمم والشعوب ، باسم القانون الدولي ، وباسم الأخلاق الدولية وباسم الضمير العالمي الدولي .

ولكن ، ما المراد بمبدأ تقرير المصير ؟ وما هي المعايير الدقيقة التي يمكن أن تؤخذ في الاعتبار عند دراسة ملفّات المنازعات الدولية ؟

إن التفسير السليم لهذا المبدأ الدولي في إطار الغاية منه هو الكفيل بأن يجعل منه أداة للسلام العالمي ، يسهم بجدّية في إنماء علاقات التعاون بين الدول ، أما التفسير الخاطيء له فسوف يؤدي على وجه التأكيد إلى نزاعات دولية خطيرة ، تجعل العالَم الحديث يعيش مرحلة توتّر وصراع تهدد في كل لحظة السلام والأمن ، وتوقف عجَلة التعاون الدولي .

وقد لاحظنا من خلال المقررات الأممية والتوصيات الصادرة عن المنظمات الدولية المتخصصة أن مبدأ تقرير المصير يختص بالأمم والشعوب الخاضعة للسيطرة الأجنبية

والقهر والاذلال ، وأن إقرار مبدأ تقرير المصير إنما يستهدف تصفية الاستعمار ، ولا يجوز لهذا المبدأ أن يتجاوز الغاية منه بحيث يكون أداة لتهديد الوحدة الترابية للأمم والشعوب عن طريق تشجيع الحركات الانفصالية ، لأن ذلك يُعتبر تدخلا صريحا في الشؤون الداخلية للدول مما يخلّ بمبدأ السيادة ويتنافى مع أهداف المنظمة الدولية.

وإذا كانت الشعوب قد انتزعت حقها في تقرير مصيرها ، كمبدأ حرصت عليه ، ودافعت عنه ، لكي ترفع علَمَها الوطني عالياً شاهقاً في سمائها ، فإن من حق تلك الشعوب أن تفسّر هذا المبدأ الذي أقرته باختيارها بما يكفل وحدتها ، ويحافظ على استمرارية وجودها ، فهذا المبدأ قد أقرته الأمم المتحدة لكي يخرج الغاصب الغريب تاركاً ما اغتصبه من أرض ومال لورثَة تجمعهم أواصر الأُخوة وتشدّ بعضهم إلى بعض روابط من ذكريات التاريخ .

إن مبدأ تقرير المصير يدلّ عليه ويفسره ما أدّى إلى وجوده ، وهو الرغبة في إعطاء الشعوب والأمم الحق في أن تطالب بخروج المستعمِر الغاصب لها ، لكي تعود اللحمة قوية بين أطراف الجسم الواحد ، وبخاصة إذا توفرت لذلك الجسم مُقوّمات جادّة من تاريخ مشترك ولغة واحدة ، وتراث حضاري متكامل ، وتكامل جغرافي لا يمكن فصْم عراه .

ولو سمحنا لأنفسنا أن نفهم مبدأ تقرير المصير بشكل مغاير لمطامح الشعوب ، لجعلنا من قواعد القانون الدولي مَطايا لتمزيق وحدة الأمم ، ولدفعنا بعربَة الفتنة لكي تقتحم مضاجعَ أممٍ مستقرة ما عرفها التاريخ إلا بامتداد سلطانها على كامل أرضها .

ولا يمكن للأمم المتحدة التي أقرت بكامل اختيارها قواعد القانون الدولي أن تجعل من تلك القواعد أداة لقيام وحدات إقليمية منفصلة ، أو تسمح لبعض التناقضات الدينية أو الطائفية أو اللغوية أو الجغرافية أن تتطاول برأسها ، متطلعة لكيانات تنفث في روعها الأمل مطامعُ خارجية ، واضحة الأهداف حيناً ، وغامضة الأهداف أحياناً أخرى .

ارتباط مبدأ تقرير المصير بفكرة القوميات

ولا نودّ هنا أن نوقظ ما طوته الأيام من بروز فكرة القوميات ، وبخاصة خلال القرن التاسع عشر في المجتمعات الأوروبية ، وذلك لأن سيطرة الفكر القومي في المجتمع الأوروبي قد ألهب مشاعر الشعوب ، وأثار فيها لهيب الرغبة في القتال ، إلا أننا في الوقت ذاته لا يمكننا تجاهل مطامح الشعوب في الوحدة ، والرغبة الملحّة في استلهام ذكريات تاريخية تتطاول الاعناق بها فخراً واعتزازاً . فالمشاعر القومية ليست مجرّد عاطفة طارئة ، وإنما هي حقيقة واقعة ، لا يمكن تجاهلها ، أو تجاهل أثرها .

وإننا لا نجد صعوبة في فهم أسباب الحروب التي قامت خلال القرن التاسع عشر في أوروبا تحت تأثير مشاعر الاعتزاز القومي ، وذلك لأن القومية ، وبخاصة تلك القومية التي تؤكّدها روابط اللغة والدين والتقاليد والتاريخ المشترك ، تملك من مُقوّمات التأثير على سلوك الأفراد ما يدفعهم إلى التضحية .

ومن الجدير بالاهتمام أن نؤكد أن مراعاة فكرة القوميات في تحديد معنى تقرير المصير لا يمكن التنكّر له ، لأن عدم ذلك سيؤدي إلى جرح مشاعر الشعوب ، وبخاصة وأن فكرة القومية لا تعني الدولة ، فالدولة قد تتكون من مجموعة قوميات متباعدة ، ومثل هذه الدولة لا يمكن أن تملك نفس المقومات التي تملكها دولة يجمع بين سكانها عوامل متعددة من الدين واللغة والتاريخ المشترك ..

وبالرغم من أنني لا أود أن أقصر مفهوم القومية على المعنى الضيّق الذي ذهبت إليه المدرسة الألمانية من اعتبارها العرق العنصر الأساسي في تكوين الأمة ، وإقامة الفكر النازي على أساس وحدة العِرق في الشعب الألماني ، فإن ما اتجهت إليه المدرسة الفرنسية قد أبرز بوضوح التركيز على أهمية العلاقات الانسانية في تكوين الأمة ، المتمثلة في وحدة الآلام والآمال نظرا لأن هذه المدرسة تعتمد النظرية السيكلوجية التي ترى الجانب الروحي والنفسي في تكوين الأمة ، حتى إن « رِينَان » يقول بأن الأمة مبدأ روحي ، وأنها أسرة كبيرة جمعتها قرابة الروح ، وأنها تعتمد على عنصرين ، عنصر يؤكده الماضي ويدعمه ، ويتمثل في التراث المشترك

من الذكريات والمواقف التاريخية ، وعنصر آخر يتمثل في رغبة أفراد الأمة في الحياة المشتركة للحفاظ على ذلك الارث الحضاري والتاريخي ، لكي يبقى ملهماً للأجيال دافعاً لهم لحماية ذاتهم من الانصهار والذوبان .

وإذا كانت النظرية العِرقية في تكوين الأمة التي قالت بها المدرسة الألمانية تجد صعوبة واقعية في معرفة حقيقة الروابط العِرقية التي لا يمكن الاطمئنان إلى صدقها ودقّتها ، لاختلاط الأمم والشعوب ، وبخاصة في عصر نشطت فيه أسباب التواصل بين الأمم ، فإن المدرسة الفرنسية تبرز أهمية الارادة الجماعية في تكوين الأمم ، وتلك الارادة لا تعتمد على مجرد رغبات عاطفية طارئة ، وإنما تعتمد على مقومات موضوعية لا يمكن التنكر لدورها في تنمية مشاعر الوحدة لدى أبناء الأمة الواحدة ، فاللغة والدين والتقاليد المشتركة وذكريات التاريخ الواحد كلها عوامل موضوعية تذكي مشاعر التكامل ، وتوقظ الرغبات الجادة في حياة مشتركة بين أبناء الأمة الواحدة .

ومن الصعب أن نتصور أن الوجدان القومي يمكن له أن ينموَّ النمُو الكفيل بتكوين الأمة الواحدة ما لم يجد في بطون التاريخ من المواقف المشتركة وذكريات الماضي المجيدة ما يجعله مستشعراً من أعماقه ما يدعم عوامل تكوين الأمة الواحدة .

ولا أود أن يفهم من كلامي أنني من أنصار الدولة القومية مؤيداً في ذلك ما سيطر على الفكر السياسي الأوروبي في مطالع العصر الحديث من بروز مبدأ القوميات ، فإن ذلك قد ولّد مضاعفات خطيرة في المجتمعات الأوروبية ، إلا أنه قد اسهم بطريقة ايجابية في تكوين معالم خريطة سياسية متلائمة نسبياً في القارة الأوروبية .

غير أنني أود التأكيد في صدر الحديث عن مبدأ حق تقرير المصير الذي أقرّه المنتظم الدولي في صدد الدفاع عن حقوق الانسان . إن هذا المبدأ قد دفعت إليه رغبة عالمية في تصفية الاستعمار القديم ، وإعطاء الشعوب حقاً يحميه القانون في الاعراب عن الرغبة في تصفية الاستعمار ، وفي استعادة السيادة الكاملة من غير انتداب أو وصاية .

ولا أرى في قواعد القانون الدولي ولا في مبررات صدور مثل هذا المبدأ المتعلق بتقرير المصير ما يجعل هذا المبدأ موجّهاً ضدّ الوحدات التاريخية للأمم ، مُفتتاً مشاعر الانتماء لديها ، مُولّدا كيانات إقليمية مبعثَرة شبيهة إلى حد كبير بالاقطاعيات التي برزت في كثير من أرجاء العالم في العصر الوسيط .

عوامل موضوعية تحدد مفهوم تقرير المصير

من المتفَق عليه بين المختصين بدراسة القانون الدولي أن حق تقرير المصير لا يعني باستمرار الرغبة في تشجيع حركات انفصالية أو التمهيد لقيام وحدات إقليمية مستقلة ، لأن ذلك لا يسهم في السلام العالمي ، وإنما يسهم في خلق واقع دولي جديد يهدد السلام الدولي ويزيد حدة التوتّر في الصراعات الدولية والاقليمية ، وبخاصة في ظل صراع ايديولوجي ملتهب ، انتقلت ساحاته ومعاركه إلى مراكز التوتر في العالم ، لكي تزيد من حدة الآلام البشرية ، ولكي تصرف الشعوب النامية عن التطلع للاستقرار والتنمية .

وإنني أؤيد النظرة التي ترى في مبدأ تقرير المصير حقاً مشروعاً تحميه الأسرة الدولية ، وليس مجرد مبدأ سياسي يفتقد صفة الالزام ، وذلك لأنه المنطلَق الأول لحماية حقوق الانسان ، ولتصفية جيوب الاستعمار ، إلا أن من الضروري أن نقف قليلا مع المترددين لاقرار صفة الحق في هذا المبدأ ، لِنُقِرَّ معهم دوافع الخوف في نفوسهم من ناحيتين :

الأولى : من ناحية تناقضه مع مبدأ السيادة ، ولا أظن أن هذا الظن مطروح للمناقشة ، لأن السيادة لكل دولة تحددها قواعد العدل ومبادىء الحق ، وليس من مفاهيم السيادة أن تتجاوز حدودها المقررة من الناحية الاخلاقية ، إذ ليس من حق الدولة المستعمِرة أن تستظل بمبدأ السيادة ، لكي تؤكد مطامحها في استمرارية تواجدها واحتلالها لشعب من الشعوب .

الثانية : من ناحية التوسّع في تطبيقه ، بطريقة لا تخدم الغاية من اقراره .

واعتقد شخصيا أن من حقنا أن نشارك المترددين في إقرار فكرة الحق في هذا المبدأ مخاوفَهم من أسلوب التطبيق السّيء لهذا الحق ، بطريقة لا تتوقف عند حدود تصفية الاستعمار وإعادة السيادة إلى الشعوب المقهورة ، وإنما تتجاوز ذلك لكي يكون هذا الحق مهدداً مصالحَ أمم وشعوب ، ظلت عشرات القرون تنعم بالأمن والوحدة والاستقرار ، ويرتبط أفراد شعبها بروابط تاريخية ودينية ولُغوية وحضارية .

ولذلك فإن من أهم اختصاصات رجال القانون ، وبخاصة في مجال دراسة قواعد القانون الدولي أن يحددوا الاطار الفعلي لحق تقرير المصير ، بما ينسجم مع الغاية من إقراره ، وبما يدفع بحركة التحرر في العالم الحديث أن تنطلق بخطى متزنة وعاقلة ، تبني مستقبل المجتمع البشري على أسس سليمة من مبادىء الحق والعدل التي ارتضتها الشعوب خلال مسيرة التاريخ الطويلة .

وفي الوقت الذي يتخلّى رجال القانون — وهم حَمَلة مشاعل الحق — عن مسؤولياتهم الاخلاقية في توضيح الاطار التطبيقي لحق تقرير المصير بما ينسجم مع حق الشعوب في ربط واقعها بماضيها ، إحياء لتطلعات الأجداد ، وبعثاً لأمجادهم ،

فإن من المؤكّد أن مواكب الطامحين ممن تدعمهم القوة المسلحة سوف تجعل من مبادىء التحرير مطيّةً للعبَث والتمزيق ، لكي تستحيل البسْمة كآبة ، مهددة بذلك وحدة الشعوب وتواصل حلقاتها التاريخية .

ومن الواضح في إقرار مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها أن هذا المبدأ يستهدف الشعوب والأمم التي تخضع لسيطرة أجنبية ، وكلمة السيطرة الأجنبية واضحة الدلالة على المراد بهذا المبدأ ، فالسيطرة الأجنبية في نظر الشعوب النامية تمثل الاستعمار بأشكاله المتعددة ، حيث إن الاستعمار لم يجد نفسه بحاجة لأي مبرّر في السيطرة على الشعوب المقهورة سوى في القدرة القِتالية على القهر والاذلال ، وهذا الواقع التاريخي قد جعل مفهوم السيطرة الأجنبية واضحة الدلالة بيّنة الهدف ، وذلك ما دفع الأمم المتحدة أن توافق بالاجماع وبحماس بالغ على تصفية ذلك الواقع الذي خلّفته عقليات حَكَمتْ العالم خلال القرن الماضي من خلال رؤية

ضيقة لا ترقى إلى مستوى الرؤية الحضارية ، ولا تعبّر عن أي معنى من معاني الرقي الحضاري .

وأؤكد هذه الحقيقة من خلال مشاعرنا الذاتية والوجدانية كأمة عربية إسلامية .
إن الفرْد منا ينفر كلّ النفور أن يطلق كلمة « الأجنبي » على أي أخٍ له في أي قطر عربي آخر ، بالرغم من تعدّد الأقطار والدول ، ووجود حواجز أمنيه على كل الحدود الاقليمية ، حتى إن قواميسنا اللغوية وأدبيات لغة التخاطب القولي والكتابي تراعي هذه الاعتبارات المستقرة في وجدان كل فرد من أبناء شعبنا ..

كل هذا يؤكد أن مبدأ تقرير المصير كما أقرته الأمم المتحدة لا يمكن أن يعني سوى ما قصدت الأسرة الدولية من إقراره ، وهو إنهاء السيطرة الأجنبية المتمثلة بظاهرة الاستعمار في العصر الحديث .

مدى تعارض مبدأ حق تقرير المصير مع مبدأ السيادة

يعتبر مبدأ السيادة من المبادىء الأساسية في تكوين الدولة ، ومن أهم أركان وجودها سواء أريد بها ممارسة السلطة الداخلية ، أو أريد بها مواجهة التدخل الخارجي في شؤون الدولة .

وقد نشأت هذه الفكرة في البداية كفكرة سياسية اعتمد عليها ملوك فرنسا في مواجهة تدخل الكنيسة في شؤون الدولة ، ثم نمت من فكرة سياسية ذات طابع دفاعي إلى فكرة قانونية تستهدف دعم مكانة السلطة السياسية العليا في مواجهة مطالب الجماهير .

وبعد الثورة الفرنسية وبتأثير من كتابات فلاسفتها من أمثال جَانْ جَاكْ رُوسُو في مؤلّفه « العقد الاجتماعي » بدأت فكرة السيادة تقترب رويداً من الأمة لكي تكون وسيلتها للضغط على السلطة السياسية .

وفي العصر الحديث لم يعد موضوع السيادة مطروحاً من حيث الاقرار به والتسليم بحق الدول في السيادة الداخلية والخارجية ، إلا أننا نلاحظ أن فكرة الاطلاق في

مفهوم السيادة أصبح من القضايا المشكوك فيها ، وبخاصة وأن الدولة أحيانا تخضع لقواعد القانون الدولي المُلزمة لجميع الدول ، والتي تتنافى أحيانا مع مبدأ السيادة .

فالسيادة في نظر الفقهاء المعاصرين لم تعد تمثل ذلك الحصن المنيع الذي تنهار على أسواره مقررات القانون الدولي ، وبخاصة تلك المقررات التي تصدر عن مجلس الأمن في حالات تهديد السلْم العالمي ، فإن تلك المقررات سواء كانت ملزمة للدول الاعضاء أو كانت مجرّد توصيات توجِد قدراً غير يسير من الضغط الأدبي الذي يقترب أحيانا من درجة الالزام .

ولهذا فإن الدول الكبرى الخمس قد احتفظت لنفسها في مجلس الأمن بحق الاعتراض على كل ما تراه مخالفا لقناعاتها ، متجاوزة بذلك مظهرا من مظاهر السيادة التي تقضي بأن تكون الدول الاعضاء في الهيئات الدولية متساوية في الحقوق .

هنا نتساءل عن مدى التعارض بين حق السيادة المقرر للدول الاعضاء في الأمم المتحدة ، ومبدأ حق تقرير المصير الذي أقره ميثاق الأمم المتحدة في الفقرة الثانية من المادة الأولى ، وينص على إنماء العلاقات الودّية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب ، وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها ، وكذلك اتخاذ التدابير الملائمة لتقرير السلم العام .

ويمكنني في هذا المجال أن أطرح بعض الملاحظات :

الملاحظة الأولى : من الواضح أن ميثاق الأمم المتحدة أراد بهذه الفقرة ايجاد أرضية سليمة للتعاون بين الدول والشعوب تقوم على أساس المساواة في الحقوق ، وتلك المساواة لا يمكن توفير المناخ الملائم لها ما لم يتوفر الحدّ الأقصى من السيادة الداخلية والخارجية لتلك الدول والشعوب ، ولذلك فقد جاء النص واضحاً بالدعوة إلى إقرار مبدأ حق تقرير المصير لكي تتمكن الشعوب من ممارسة كامل حقوقها في التعبير عن إرادتها ومستقبلها ..

الملاحظة الثانية : إن كلمة الشعوب الواردة بنص الميثاق تشير إلى أن مبدأ تقرير المصير يتعلق بالشعوب والأمم التي تتوفر لها مقومات ذاتية لتكوين الأمة ، أو لاطلاق كلمة « شعوب » عليها ، وذلك عندما تكون تلك الشعوب تتمتع بخصائص الأمم من ايجاد لغة قومية أو تميّز ديني ، أو تاريخ معبّر عن خصائص ذاتية . ولهذا فإننا نلاحظ أن ميثاق الأمم المتحدة يركّز ويردد باستمرار في هذا المضمار كلمة « الأمم والشعوب » لكي يشير إلى أن مبدأ تقرير المصير لا يجوز له أن يتعارض مع مبدأ وحدة الأمم والشعوب ، أو يتجاهل الواقع التاريخي المشترك ...[2] .

وقد جاءت كلمة « الشعوب والأمم » في معظم المواثيق الدولية لتؤكد على أن مبدأ تقرير المصير يخص الأمم والشعوب التي فقدت سيادتها ، ولا يتعلق الأمر بقيام حركات انفصالية ، حتى ولو توفرت لتلك الحركات مقومات ذاتية متميزة ، كالأقليات القوْمية والدينية والطائفية التي لا يمكن تشجيعها على الانفصال ، لئلا تتفتّت الدول القائمة التي قلّما نجد فيها من تتوفر فيه مقومات التكامل على الوجه الأمثل .

الملاحظة الثالثة : إن مبدأ السيادة لا يمكن له أن يتجاوز مفهوم فكرة « الحق » التي تعتبر من أهم النظريات القانونية ، وإن نصوص ميثاق الأمم المتحدة عندما تقرر أحكاماً تمس حقوق الشعوب فهي لا تستهدف الاساءة إلى مبدأ السيادة ، لأن مبدأ السيادة لا يمكن له أن يتجاوز سلطان الدولة على ماتملكه بمقتضى مبادىء القانون الدولي ومبادىء الحق والعدالة .

وإن مقررات الدول التي تتجاوز مبادىء الحق والعدالة لا يمكن الاعتراف بها على المستوى الدولي بأنها مما يدخل ضمن حق السيادة ، فالسيادة ليست مجرد قرار تدعمه القوة ، وإنما هي سلطة يستمدّها صاحب الحق من قواعد العدالة المعترف له بها من المجتمع الدولي بأجمعه .

وبناء عليه فلا يمكننا القول بوجود تناقض حقيقي بين مبدأ السيادة ومبدأ حق تقرير المصير ، لأن السيادة المعترَف بها لا يجوز لها أن تتجاوز مبادىء الحق

والعدل ، وإلّا تمادت الدول في مدّ سلطان سيادتها لكي تشمل حقوقا لأمم لا تملك القدرة على الدفاع عن مصاحلها .

احترام مبدإ الوحدة الترابية للشعوب

إذا كان ميثاق الأمم المتحدة قد أقر بشكل صريح حق الشعوب في تقرير مصيرها لانماء العلاقات الودّية بين الأمم ، فإن مما يحرص عليه الميثاق بداهة ، وتؤكّده المقررات الدولية أن مبدأ تقرير المصير لا يجوز له بأي حال من الأحوال أن يهدد الوحدة الترابية للدول ، أو يتجاهل المطامح المشروعة للشعوب في وحدة أرضها ، لكي يتواصل الحاضر بالماضي ، تواصل تكامل وتفاعل ، يوقف نزيف التقسيم المتعمَّد للدول ، لكي تنصرف عن الالتفات إلى الاهتمام الجدّي بمشاكل التنمية البناءة .

وقد نصت الاعلانات الصادرة عن المواثيق الدولية على أهمية مراعاة الوحدة الترابية للشعوب .

ففي الفقرة السادسة من الاعلان المتعلق بمنح الاستقلال للبلدان المستعمَرة جاء ما يلي :

إن كل محاولة للمساس كلياً أو جزئياً بالوحدة الوطنية والحوزة الترابية لبلد مّا ، يتعارض مع أهداف ومبادىء ميثاق الأمم المتحدة

وجاء في الاعلان الخاص بمبادىء القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودّية والتعاون بين الدول وَفقاً لميثاق الأمم المتحدة الصادر في 4 نوفمبر 1970 ما يلي : « لا شيء من الفقرات السابقة يمكن أن يؤوّل بمثابة سماح أو تشجيع لفعل مهما كان ، يفتّت أو يهدد كلياً او جزئياً الوحدة الترابية أو الوحدة السياسية لأية دولة سيدة ومستقلة تتصرف وفقا لمبدأ المساواة في الحقوق ولحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها » [3] .

ومن هذا المنطلق الذي يعتبر من المؤشرات الواضحة على حرص منظمة الأمم المتحدة على احترام مبدأ الوحدة الترابية للشعوب ، فإن مبدأ تقرير المصير لا يمكن طرح شعاره في جميع حالات تصفية الاستعمار ، وبخاصة في الحالات التي تتعلق

بتصفية الاستعمار في بعض الأجزاء المقتطعة من الوطن الأب الذي يعتبر إقرار مبدأ تقرير المصير هو تجاوز لحقه في وحدته الترابية .

وقد أشرنا قبل قليل إلى أهمية الفصل بين حالتين ، الحالة الأولى المتعلقة بمبدأ تقرير المصير بالنسبة لأمة أو لشعب من الشعوب كما هو الشأن بالنسبة لكثير من الشعوب الافريقية التي نالت استقلالها بعد استفتاء عبّرت من خلاله عن رغبتها في إنهاء الاستعمار . أما الحالة الثانية فتتعلق ببعض الأجزاء المقتطَعة من الوطن الأب ، ولا يمكن النظر اليها بعيدا عن واقعها التاريخي كما أن اقتطاعها من وطنها الأصلي وإقامة كيان مستقل لا يسهم على وجه التأكيد في تحقيق السلم العالمي ولا يلتقي مع أهداف المنظمة الدولية ..

أهمية مراعاة الخصائص الذاتية للشعوب في إقرار مبدإ تقرير المصير

من أهم خصائص القانون الدولي أنه لا يمكن اعتباره قانونا بالمفهوم القانوني ، وذلك لافتقاده لخصائص القانون المتمثلة في صدوره عن سلطة سياسية ذات سيادة ، ولافتقاده للمؤيد الجزائي عند عدم تنفيذه ، حتى إن عدداً من فقهاء القانون الدولي ، وبخاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، قد أنكر عليه صفة القانون ، واعتبر مجرّد قواعد أخلاقية لا يترتب على مخالفتها أية مسؤولية قانونية .

وبالرغم من أن فقهاء القانون الدولي في العصر الحديث يتجهون إلى القول بأن القانون الدولي كغيره من القوانين يتصف بصفة الالزام ، وبخاصة فيما يتعلق بالالتزامات الواردة في المعاهدات ، وتلك الالتزامات لا يمكن إنكار صفة الالزام فيها ، فهي ــ على وجه التأكيد ــ ليست مجرد قواعد أخلاقية .

وإذا كان المؤيد الجزائي ليس واضحاً في قواعد القانون الدولي فإن ذلك لا ينفي حجم الضغوط الأدبية التي يمارسها المجتمع الدولي عل كل من يخالف أحكام القوانين الدولية فضلا عن بعض الاجراءات التي تتخذ أحياناً بحق الدول التي تتنكّر لقواعد القانون الدولي سواء كانت تلك الاجراءات سياسية أو اقتصادية أو عسكرية .

إن هذا الوضع المتميز لقواعد القانون الدولي تفرض على المنظمات الدولية أن تراعي في تفسير المبادىء والتوصيات الصادرة عن الهيئات الدولية الخصائص الذاتية للشعوب لأن ذلك يسهم في توفير الاحترام للمقررات الدولية ، ويجعلها بمنأى عن العبث والتجاهل .

وفي مجال تطبيق ذلك على مبدأ تقرير المصير فإن من أهم واجبات المنظمات الدولية أن تراعي عدم المَساس بالمصالح الحيوية للشعوب ، وبخاصة فيما يتعلق بوحدتها الترابية ، وفي الوقت الذي تتجاهل فيه المنظمات الدولية الخصائص الذاتية للشعوب ، وتاريخها الحضاري ، والارتباطات التاريخية بين الأمم ، سواء في إطار الأمة الواحدة ، أو في إطار الأمم المتجاورة التي تنتمي إلى تاريخ مشترَك ، فإنها لاتسهم « على وجه التأكيد » في دعم السِّلم العالمي ولا في إنماء علاقات المودّة بين الشعوب ، وإنما تسهم في توليد صراع جديد قد يجهض كل جهود المنظمات الدولية في سبيل السلام والأمن .

ولا أعتقد أن أسلوب القرارات والتوصيات يسهم بطريقة ايجابية في تحقيق أهداف المنظمة الدولية ، ما لم تكن تلك القرارات والتوصيات مستوعبة لكل الحقائق التاريخية والواقع الجغرافي ، وخلفيات الصراعات الدولية ، لأن استيعاب تلك الحقائق يجعل القرارات الدولية أكثر التصاقاً بالواقع ، وأكثر تعبيراً عن مقاصد المنظمة الدولية .

ومن الأمثلة الحية التي تؤكد أهمية مراعاة الخصائص الذاتية للشعوب أن المنظمة الدولية لا يمكن لها أن تستوعب بدقّة مطامح أمتنا العربية وتطلعاتها المستقبلية ، ومكانة مقدساتها الدينية ، والروابط العاطفية التي تشدّ الأقطار العربية إلى بعضها ، ودور الاسلام في بنية وتفكير هذه الأمة ، وأثره في سلوكها وفي مواقفها .

وإن المواطن العربي يقف أحيانا بذهول أمام بعض المواقف لبعض الهيئات الدولية لأنه يدرك حجم الفجوة التي تفصل القرار عن الواقع ، وتؤكد له أن كثيراً من القرارات والمواقف تتجاهل الخصائص الذاتية للشعوب ، وتتنكر للحقوق المشروعة للأمم .

موقف الأمة العربية من مبدأ تقرير المصير

تعتبر الأمة العربية من أكثر الأمم اعتزازاً بذاتها ، عقيدة ولغة وتاريخاً ، ومن أشدّ الأمم ارتباطا بأرضها ، ولذلك فإن حركات التحرير التي نشأت فيها بعد استعمارها كانت قوية الشكيمة ، كبيرة التضحية ، عظيمة العزم على مواصلة الكفاح والقتال والتضحية حتى يتحقق النصر .

ومن الملاحظات الملفتة للنظر أن حركات التحرير قد انطلقت من المساجد ، وقادها رجال عرفوا باعتزازهم بالاسلام ، وبغيرتهم على عقيدتهم ، مما يؤكد أثر الاسلام في بناء شخصية هذه الأمة ، وفي حماية وجودها ، وفي بعث إرادة التضحية بين أفرادها .

وبفضل العقيدة الاسلامية فإن العربي يعتبر نفسه أخاً للعربي ، لا يحاربه ولا يعتدي عليه ، ولا يعتبره أجنبياً في أرضه ، ومن هذا المنطلق فإن فكرة الوحدة العربية هي حلم الأجيال المتعاقبة ، وهي الأمل المرتجى لكل الشعوب العربية . وإن ما نراه اليوم من خلافات ونزاعات بين أبناء الأمة الواحدة لا يعكس حقيقة المشاعر الدفينة في الأعماق ففي لحظة التحدي تنبعث كل طاقات هذه الأمة لتواجه العدوَّ المشترك ، الذي يسعى جاهدا لتفكيك أوصال هذه الأمة بالفتنة المتجددة .

إن الأمة العربية وقفت مجتمعة تناصر حركات مبدأ تقرير المصير في كل قطر عربي من الخليج إلى المحيط ، لتصفية الاستعمار ، وإن الأدب العربي في نثره وسعره كان خير معبّر عن وحدة القضية ، سواء في معارك التحرير لتصفية الاستعمار ، أو للدفاع عن القضية المقدسة فلسطين .

ولا يمكن لشعبنا العربي أن يفهم من مبدأ تقرير المصير سوى المعنى الوحيد الذي عناه المجتمع الدولي ، وهو تصفية الاستعمار ، بمعناه الواضح الذي لا يحتاج إلى تعريف أو توضيح .

ولا يمكن لي كفرد انتمي لهذه الأمة عقيدة ولغة وتاريخاً واعتزازاً أن انظر إلى مبدأ تقرير المصير في إطار الأمة العربية ، بل إن المواطن العربي يقف بغير تردد مصفقاً

ومهللًا لكل بادرة تسقط الحدود المصطنعة ، وتهدم جدران التفرقة ، لأننا نؤمن أن هذا هو الوضع الطبيعي لهذه الأمة ، وما عداه فهو خطأ وانحراف عن الطريق الأفضل الذي لا خيار لنا نرتضيه سواه .

إن العالم المعاصر يسمع بين الحين والآخر قيام اتحادات بين الأقطار العربية . وأودّ أن أؤكد أن هذه الظاهرة جديرة بالملاحظة والاهتمام ، لأنها تؤكد أن حلم الوحدة هو الهاجس المتجدد لهذه الأمة ، ينمو في كل يوم ، وتعلو شجرته في كل حين ، ولئن فشلت تجارب سابقة فإن الوحدة لم تفشل أبداً ، وستظل في ضمير هذه الأمة أملا مرتجى .

من هذا المنطلق ، فإن العربي سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي لا يمكن أن يسهم تحت تأثير مبدأ تقرير المصير في مزيد من تفكيك أجزاء هذه الأمة ، وإننا نرفض رفضا أكيداً وقاطعاً مبدأ تقرير المصير في كل قطر عربي إذا كان ذلك المبدأ سيزيد من حدّة التمزق والتفكيك الذي أراده أعداء هذه الأمة .

إن كلمة الانفصال في أدبيات لغة التخاطب اليومي للمجتمعات العربية تعني الخيانة والتفريط في الأمانة ، والاستسلام لمخططات أعداء هذه الأمة ، وإن المواطن العربي في أي قطر من الأقطار العربية لا يمكن أن يقبل بتفكيك الأقطار العربية ، ولا يمكن أن يشجع قيام كيانات هزيلة ، مهما كانت مبررات ذلك ، حتى ولو توفرت لمطامع الانفصاليين مقومات ذاتية ، لغوية أو دينية أو طائفية أو قومية ، وبناء على هذا التصور فإننا لا ننظر بارتياح إلى حركات التمرّد والانفصال سواء في العراق أو السودان أو في الصحراء المغربية .

وإن العلاقة التي تربط الأقطار العربية ببعضها أقوى بكثير مما يعتقده المتتبعون لمظاهر الخلاف في المواقف السياسية ، وهو خِلاف ليس في المبادىء ، وليس في المسلّمات وإنما هو في كيفية وأسلوب العمل .

ولا يمكننا إنكار طبيعة العلاقة النفسية والذهنية التي تربط الشعوب الأوروبية ، بالرغم من تباين قومياتها واختلاف لغاتها ، وتناقض مصالحها ، وإن الشعوب

الأوروبية عندما تعالج قضية من القضايا الدولية التي تهم الدول الأوروبية فإنما ترعى الخصائص الذاتية والتاريخية لطبيعة تلك المشكلات .

وإن العالم العربي اليوم يعيش ظروفاً مشابهة لما كانت تعيشه المجتمعات الأوروبية في القرن التاسع عشر من حيث السعي أولًا وقبل كل شيء لتحرير الاجزاء المستعمَرة ، ثم لاعادة صياغة طبيعة العلاقة بين الشعوب العربية على أساس من التكامل ، كخطوة ضرورية لتوحيد هذه الأمة التي تتوفر فيها كل مقومات الأمة المتكاملة ، وكل خصائص التميز عن الأمم الأخرى .

إن من حق المفكرين الأوروبيين أن يتجاوزوا في كتاباتهم فكرة القوميات ، وأن يجعلوها من مخلّفات القرن الماضي ، وأن يطرحوا نظريات جديدة للتعاون الدولي ، ولكنهم لا يستطيعون أن يتجاهلوا أن المجتمعات الأوربية قد أقامت كيانها السياسي على أساس قومي وتاريخي ولُغوي ، أما الأمة العربية فإنها اليوم تحاول أن ترسم خريطتها السياسية على نفس الأسس القومية والتاريخية واللغوية ، وما نجده اليوم من تطلعات مشروعة للوحدة أو الاتحاد سواء في المغرب العربي أو الخليج والجزيرة العربية يؤكد أصالة هذا الاتجاه في الضمير العربي وعمقه لأنه يمثل الحل الأمثل للتغلب على واقع التجزئة التي خلفها الاستعمار. وفي الوقت الذي تنتهي أمتنا العربية من وضع اللمسات النهائية على خريطتها السياسية بما ينسجم مع تطلعات هذه الأمة ، ويحقق مَزيداً من التلاحم النفسي بين أبنائها فإن من المؤكد أن أمتنا سوف تتجاوز الاصرار على تكرار كلمة التطلعات القومية في وحدة الشعوب العربية ، لأن القومية ستكون عندئذ حقيقة واقعة مجسدة على الخريطة السياسية لوطننا العربي .

ويجدر بنا أن نفرق بين الرابطة التي تربط بين الأقطار الافريقية والرابطة التي تربط بين الأقطار العربية ، فما يربط الأمم الافريقية لا يرقى إلى مستوى الرابطة القومية ، وذلك لأن الأقطار الافريقية تجمعها رابطة إقليمية ، وكذلك الأمر بالنسبة لكل المنظمات الاقليمية في آسيا وأمريكا اللاتينية ، وفكرة الدول المطلة على البحر الأبيض المتوسط ، ولكن تلك الروابط لا يمكن أن ترقى إلى مستوى العلائق

والوشائج التي تربط بين الأقطار العربية ، إذ من المؤكد أن الرابطة الاقليمية تستشعر باستمرار الرغبة في البحث عن قنوات جديدة تربط بين الأمم والشعوب ، سواء تمثل ذلك في فلسفات عرقية أو مواقف تاريخية أو خصائص إقليمية ، وفي جميع الظروف فإن هذه المحاولات سرعان ما تتحطم على أسوار الواقع العلمي الذي يؤكد أن الروابط بين الأمم لا يمكن لها أن تكون حقيقة بين عشية وضحاها ، ولا يمكن أن تبنى على أعمدة تفتقد الجذور العميقة في نفسية الشعوب .

ومن خلال هذه المسلّمات الفكرية نصل إلى الحقيقة التي تؤكد أن مبدأ تقرير المصير كما أقرته المنظمة الدولية يحتاج إلى تفسير واضح يحدد الغاية منه ، وينسجم مع تطلعات الشعوب في وحدة ترابها ، لأن مراعاة ذلك هو السبيل الوحيد لانماء التعاون الدولي وتحقيق السلام العالمي .

ومن هذا المنطلق فإن مبدأ تقرير المصير لا يمكن أن يفهم في واقعنا العربي إلا في ظل العلاقة غير الشرعية بين أجزاء من الوطن العربي ودولة أجنبية ، وفي حالة انتهاء تلك العلاقة غير الشرعية ، فإن مهمة المنظمات الدولية تتوقف لانتهاء مهمتها ، وتصبح القضية في هذه الحالة ذات طبيعة قومية ، تدخل في اختصاص الأسرة العربية ، التي تملك من مقومات الادراك السليم لطبيعة المشكلة ما لا يملكه العالم مجتمعاً ، وذلك لأن الخصائص الذاتية للشعوب لا يمكن استيعابها بسهولة ويُسر ، ولا يمكن شرح طبيعتها لأنها ذات طبيعة ذاتية ، يحسّ الفرد بأثرها ، ولكنه لا يملك القدرة على التعبير الأمين الدقيق عن حجمها وأثرها في نفسه وكيانه .

كيفية تطبيق مبدأ تقرير المصير في إطار المفهوم الاسلامي

من العسير على غير المسلم أن يدرك بدقة حجم الأثر الديني في تكوين وصياغة الشخصية الاسلامية ، فالعلاقة بين المسْلِم ودينه ليست مجرّد علاقة دينية شبيهة بالعلاقة التي تربط المسيحي بالكنيسة ، وإنما هي علاقة اندماجية مؤثرة في فكره وعقيدته وسلوكه وتصوراته الدينية ومواقفه الفكرية ، وإننا لا نجد الاسلام في المسجد فحسب ، وإنما نجده يرافق المسلم في حياته اليومية ، في البيت والمدرسة والمصنع والشارع ، وهو الذي يحكم تصرفاته اليومية ومواقفه الفكرية والسياسية .

ومن المؤسف أن المجتمعات الغربية لم تستطع أن تستوعب هذه الحقيقة ، ولذلك فقد اصطدمت اصطداماً مباشرا بمطامح الشعوب الاسلامية ، وحدثت فجوة عميقة بين المجتمعات الاسلامية والمجتمعات الغربية بسبب عدم قدرة الغرب على استيعاب الواقع الحقيقي للمجتمع الاسلامي، لا كما يصوره الجيل الذي تربّى في أحضان الغرب وفقد صلته الوجدانية بأحاسيس شعبه ، وإنما كما يفكر فيه الفرد المسلم بطريقة عفوية .

وإن من حقوق الأمم والشعوب أن تفسر مبادىء القانون الدولي وقواعده بما ينسجم مع رؤيتها الذاتية ، ويحقق مصالحها الوطنية ، ومن حق المجتمعات الاسلامية أن تكون لها رؤيتها الذاتية لمشاكل العالم المعاصر ، وهذه الرؤية الذاتية ليست مما يصدم الشعور الدَّولي ، وليست مما يتناقض مع أهداف ومقاصد المنظمات الدولية ، وذلك لأن العالم الاسلامي ليست له مطامح إقليمية أو مصالح اقتصادية أو استراتيجية ، كما هو الشأن بالنسبة للدول الكبرى ، وتتمثل تلك الرؤية الذاتية بمواقف تنسجم مع الأخلاق الدولية وتعبّر عن الضمير الدولي الذي لا يتناقض كلياً أو جزئيا مع قواعد الحق ومبادىء العدالة .

وفي إطار هذه المقدمة التي لا بد منها نجد أن مبدأ تقرير المصير لا يمكن تصوره في إطار المفهوم الاسلامي ، لأن العلاقة التي تحكم الأقطار الاسلامية لا يمكن النظر إليها في إطار المفهوم الاستعماري الذي يعتمد مبدأ القهر والغلبة ، فالعقيدة الاسلامية تساوي بين المسلم والمسلم في كافة الحقوق والواجبات ، وتلغي التميز القومي واللغوي والعِرقي وتقيم العلاقة بين المسلم وأخيه المسلم على أساس مبدإٍ عقائدي ، انسانيِّ النزعة ، حضاريّ الهدف ، وهذا المفهوم الاسلامي هو الذي مكّن لدولة الخلافة الاسلامية أن تحكُم العالم الاسلامي وتوحد أقطاره .

وإن الاسلام لا ينظر بارتياح إلى بروز الأفكار القومية كاتجاهات فكرية تسعى إلى إيجاد وحدات سياسية على أساس الفكرة القومية ، فالاسلام دعوة عقائدية ، انسانية الهدف ، عالمية الفكرة ، تستوعب طموح الأمم والشعوب ، ولا تتوقف عند حدود الدعوات القومية ، ولهذا فإن فكرة القومية العربية التي برزت قوية خلال النصف الأول من هذا القرن بمباركة وتشجيع من الغرب لتفكيك دولة الخلافة

الاسلامية اصطدمت بمشاعر الشعوب الاسلامية ، لأن المسلم بطبيعته يلغي كل هوية إقليمية له أمام انتمائه الأصيل والعميق الى الاسلام ، ولهذا فان النعرات الاقليمية التي برزت في بداية هذا القرن في مصر وسوريا والعراق على أيدي بعض تلاميذ المدرسة الغربية سرعان ما اندثرت وتناثرت أشلاؤها أمام الضربات المُحكَمة التي وُجّهت إليها من المجتمعات الاسلامية .

وإن الضمير الاسلامي يجد غضاضة أن يستعمل كلمة « الاستعمار » في وصف العلاقة السياسية التي تربط قطراً إسلاميا بآخر ، لأن فكرة الخلافة لا تقوم الا في ظل دولة اسلامية ، وعلى أساس البيْعة الاسلامية ، وتلك البيعة لا تكون إلا عن اختيار ورضى ، وهي مظهر من مظاهر السيادة في المفهوم الاسلامي .

ومن حق المسلم أن يعترض على الخليفة ، وأن يناقشه في أخطائه ، وأن يطالبه بالاحتكام الى التشريع الاسلامي ، وأن يقاومه إذا وجد منه انحرافاً أو تقصيراً ، ولكن لا يجوز له أن يتنكر لمبادىء الحكم الاسلامي ، ولقواعده ، لأن ذلك مما يدخل ضمن العقيدة الاسلامية .

والاسلام لا يعترف بمبدأ الأمم الاسلامية المتعددة ، لأنه يعتبرها أمة واحدة وإن تعدّدت الأقطار ، واختلفت النظم ، ولا يقيم العلاقة بين أي قُطر وآخر على أساس الاستعمار والاذلال ، ولا يبيح ذلك ، لأن الحرب في نظر الاسلام لا يمكن أن تكون مشروعة الا بشروط قاسية ، تستهدف حماية الارواح والأموال والأعراض .

وان التاريخ الاسلامي مُدوَّن ، وهو حافل بالمواقف والاحداث التي تؤكد أنّ مبدأ تقرير المصير بالمفهوم الذي طرحته المنظمة الدولية لم يكن في يوم من الأيام من القضايا المطروحة في إطار دولة الخلافة الاسلامية .

وقد يعترض معترض على ذلك ، ويورد مثالا واضحا على بروز فكرة تقرير المصير لدى الامة العربية في خلال الثورة العربية الكبرى على دولة الخلافة العثمانية ، والثورات الأخرى التي شملت الأقطار الاسلامية التي كانت جزءاً من دولة الخلافة العثمانية .

وجوابي على ذلك أن دولة الخلافة العثمانية عندما كانت تمثل الخلافة الاسلامية بالمفهوم المنسجم مع الفكر الاسلامي لم يعترض على شرعيتها أي معترض ، وظلت

تمارس دورها القيادي لمدة قرون متتالية ، ولكن عندما انتقلت تلك الدولة من دولة خلافة إلى دولة قومية تمارس سلطة القهر والاذلال ضد الشعوب الاسلامية الأخرى برزت تيارات متعددة تطالب بأن تكون دولة الخلافة منسجمة في أسلوب تعاملها مع رعاياها مع التعاليم الاسلامية ، ولما فشلت تلك المحاولات بسبب انحراف قادة الدولة وجهلهم لطبيعة العلاقة التي تربط الدولة المركزية بالاقطار المنضوية تحت لواء الخلافة سقطت دولة الخلافة ، مخلفة وراءها عالَماً اسلاميا ممزّق الكلمة ، متخلفاً عن ركب الحضارة ، لقمة سائغة للطامعين الذين قرروا أن يقتسموا هذه التركة ، بعد أن غرروا ووعدوا وعاهدوا ولم يصدقوا ولم يُوفّوا .

ان الدولة الاسلامية بمفهومها الصحيح لا يمكن ان تقام على أساس القهر والاذلال ، ولا يمكن أن تطلق عليها صفة الاستعمار ، الا اذا انحرفت عن خط الاسلام في تعاملها مع الأقطار التابعة لها ، وفي هذه الحالة تنتقل من دولة الخلافة الاسلامية الى دولة استعمارية .

وتقوم الدولة الاسلامية على أساس « البيعة الاسلامية » والبيعة هي العقد الاختياري الذي يتم بين الخليفة والأمة ، وهو عقد من العقود التي ينطبق عليها ما ينطبق على جميع العقود من أركان وشروط ، وأهم تلك الشروط ان تتوفر في طرفي العقد الأهلية اللازمة لابرام عقد البيعة الشرعية .

ويعرف ابن خلدون البيعة بقوله :

« إعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ، لا ينازعه في شيء من ذلك ، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المَنْشَط والمكْرَه »[4] . وقال القلقَشَنْدي في كتابه صُبح الأعشى :

« البيعة وهي مصدر بَايَع فلانٌ الخليفة مبايعة ، ومعناها المعاقدة والمعاهدة ، وهي مشبهة بالبيع الحقيقي ... وقد عظم الله شأن البيْعة ، وحذر المسلمين من مخالفتها ونقض العهد الذي أعطاه الانسان بها »[5] .

ووصف الدكتور عبد الرزاق السنهوري « عقد البيعة » بأنه عقد حقيقي مستوفٍ

للشروط من وجهة النظر القانونية ، وهو مبني على الرضا ، والغاية منه أن يكون المصدر الذي يستمد الامام سلطته فيه [6] .

وجرى العرف في تاريخ الخلافة الاسلامية أن تُكتب البيعة ، وأن تذكر الأسباب التي أدت إليها ، وأن يؤكد في كتاب البيعة أن صاحب البيعة قد استوعب شروط الخلافة من عِلم وشجاعة وكفاية ورأي ، وأن ينبّه إلى أفضلية الشخص الذي وقع عليه الاختيار لمراعاة الخلاف حول مدى جواز تولية المفضول مع وجود من هو أفضل منه ، وأن يشار إلى أن هذه البيعة لم تقترن ببيعة أخرى لخليفة آخر ، لعدم جواز نصب إمامين في وقت واحد [7] .

وقد حدد فقهاء الاسلام واجبات الخليفة وحقوقه ، وهذه الواجبات تجعل الخليفة محدّد الصلاحيات بما يخدم مصالح الأمة ، من حماية للثغور من خطر الاعتداء الخارجي وحفظ الامن الداخلي ، وإقامة دعائم الدين وأركانه ، واختيار المساعدين الأكفاء والأعوان لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة ، والأموال بالأمناء محفوظة [8] . قال ابن تيمية :

وليس عليه ان يستعمل إلا الأصلح الموجود ، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه ... فإن عَدَل عن الأحقّ الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والروسية أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة أو غير ذلك من الاسباب ، أو لضغن في قلبه على الأحقّ ، أو عَدَاوة بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين [9] .

ونلاحظ مما ذكرناه ان دولة الاسلام وَفقا للمفهوم الاسلامي ليست دولة قومية أو دولة عرقية أو دولة عنصرية ، أو دولة إقليمية ، وإنما هي دولة تحكم أطرافها وحدة العقيدة ووحدة الفكر ووحدة الغايات والأهداف ، وإنها لا تقوم على أساس القهر والاذلال ، وتتناقض كليا مع الفكرة الاستعمارية ، ولذلك فإننا لا نتصور بروز ما يسمّى بمبدأ تقرير المصير ، لأن الدولة في البداية كما اتضح لنا قد قامت على أساس الارادة والاختيار والرضا ، ووقع أهل الحلّ والعقد بيْعة شرعية هي بمثابة العقد

والعهد ، وبموجبه تولّدت واجبات والتزامات متبادلة ، فمن اخلّ بالتزاماته فيما يتجاوز خطره المصلحة العامة ، فعندئذ يعاقب بالعقوبة المناسبة وَفقاً لشريعة الاسلام .

فاذا خرجت جماعة من المسلمين على طاعة إمام المسلمين ، مهدّدة بذلك وحدة الدول الاسلامية ، ناشرة الفوضى في البلاد ، مخالفة رأي جماعة المسلمين ، فعندئذ يطلق عليهم اسم « البُغاة » ، وحُكْم الاسلام فيهم أنه يجب على إمام المسلمين ، إذا أعلنوا عصيانهم ، وهددوا وحدة الدولة الاسلامية واستقرارها ، أن يدعوهم إلى العودة الى الطاعة ، فإن أبوا الطاعة ، فعندئذ يجوز قتالهم ، ويشترط في هذا القتال أن يكون القصد منه الرّدع والزجْر لاعادتهم إلى الطاعة ، ولا يجوز أن يكون القصد هو القتال لمجرد الاذلال ، فإن هربوا فلا يجوز اللحاق بهم لاعطائهم فرصة العودة الى الطاعة .

وقد اشترط فقهاء الاسلام لقتال البغاة الشروط التالية :

1 ــ أن يكون القصد من القتال الردع والتأديب لا القتال والافناء .

2 ــ أن يقاتلهم الامام وهم مُقبلون ، وأن يكفّ عنهم وهم مُدبرون .

3 ــ ألا يُجهز على الجرحى منهم .

4 ــ ألا يقتل الأسرى منهم .

5 ــ ألّا يغنم أموالهم ولا يسبى ذراريهم .

6 ــ الا يستعين الامام بالمشركين المعاهدين والذِّمّيين على قتال البُغاة .

7 ــ ألّا يهادنهم حتى يعودوا الى الطاعة .

8 ــ ألّا يحرق أشجارهم ومساكنهم ، لأن بلادهم هي دار إسلام ، وهي تمنع أهلها ومالها وأشجارها وكنوزها بسبب الاسلام [10] .

قال الامام الماوَرْدي :

وإذا بَغَت طائفة من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة ، وانفردوا بمذهب ابتدعوه ، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الامام ، ولا تحيّزوا بدار اعتزلوا فيها ، وكانوا

أفرادا متفرقين تنالهم القدرة وتمتدّ اليهم اليد ، تُركوا ولم يُحارَبوا ، وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود .

فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل ، أوضح لهم الامام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ، ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة ، وجاز للامام ان يُعزِّر منهم مَنْ تظاهر بالفساد أدباً وزجراً ولم يتجاوز الى قتل أو حدّ .

وإن امتنعت هذه الطائفة الباغية من طاعة الامام ، ومنعوا ما عليهم من الحقوق وتفرّدوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام ، فإن فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إماماً ولا قدّموا عليهم زعيما كان ما اجتبوه من الأموال غصباً لا تبرأ منه ذِمّة ، وما نفذوه من الأحكام مردوداً لا يثبت به حق ، وان فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم اماماً اجتبوا بقوله الاموال ونفذوا بأمره الاحكام ، لم يتعرض لاحكامهم بالرّد ، ولا لما اجتبوه بالمطالبة ، وحُوربوا في الحالين على السواء ، لينزعوا عن المباينة ، ويفيئوا إلى الطاعة (11) .

ونلاحظ أن فقهاء الاسلام لم يوردوا الحديث عن مبدأ تقرير المصير ، لأن المشكل لا يمكن تصوره في ظل التصور الاسلامي ، وذلك لأن المسْلم في ظلّ دولة الاسلام يُعتبر مواطناً أصيلا للدولة ، يملك جميع الحقوق التي يملكها أي مسلم آخر ، لا فرق بين عربي وعجمي الا بالتقوى ، ففي ظل الاسلام تتساوى الشعوب الاسلامية كما تتساوى الأقاليم والأقطار المنضَوِية تحت لواء الدولة الاسلامية .

أما غير المسْلم الذي يعيش في ظل دولة الاسلام فإنه يملك كل الحقوق الانسانية التي تكفل له كامل حرياته الدينية والفكرية والاقتصادية ، ما لم يتعرض بالاساءة والتخريب إلى الدولة التي يعيش في كنَفها ، ويمكنه أن يشارك في المسؤوليات الادارية التي تمكّنه من الاسهام في بناء الدولة ، إلا أنه لا تسند إليه المسؤوليات القيادية العليا ، لأن دولة الاسلام لا يمكن أن يشيَّد بناءها إلا من آمن بدعوة الاسلام ، وكيف يمكن لمن لم يؤمن بالاسلام أن يؤتمن على تنفيذ تعاليمه ...

ومن الاسباب الاساسية التي تجعل فكرة تقرير المصير ليست واردة في إطار دولة

الاسلام ، أن المسْلم لا يمكن تصور تطلعه الى الانفصال عن دولة الخلافة ، لأن الاسلام لا يقرّ ذلك ، ولان تعدد الدول الاسلامية يجعلها ضعيفة في مواجهة الاخطار المحدقة بها ، ولهذا فاننا نجد ان سقوط دولة الخلافة الاسلامية قد أدّى مباشرة الى قيام كيانات سياسية منفصلة ومستقلة ، خضع معظمها للمد الاستعماري البغيض الذي سيطر على معظم الشعوب الاسلامية ..

مدى إمكان تطبيق مبدأ تقرير المصير في الصحراء المغربية

تتميز الدولة المغربية بخصائص ذاتية ، وبفضل تلك الخصائص استطاعت خلال تاريخها الطويل أن تحافظ على كيانها وأصالة شعبها ، وعمق تمسّكه بالاسلام ، كما حافظت على تقاليدها التاريخية المستمدّة من القيم الاسلامية .

وقد اسهمت هذه الدولة بجزء غير يسير في بناء الحضارة الاسلامية ، ودافعت عن الاسلام في أقسى المعارك الحربية ، نظرا لموقعها الاستراتيجي ، الذي يطلّ على القارة الأوروبية من جهة ، ويمتد جنوباً في أعماق القارة الافريقية ، وتملك هذه الدولة أكثر الشواطيء البحرية أهمية ، سواء ما أطل منها على المحيط الأطلسي أو ما امتدّ على البحر الأبيض المتوسط .

وفضلا عن موقعها الجغرافي والاستراتيجي في قلب القارة الافريقية ، فقد اسهمت بجهد كبير في نشر الحضارة الاسلامية في القارة الافريقية ، وكانت قبلة الباحثين عن العِلم والثقافة والمعرفة ، ولا زالت الخزانات المغربية حافلة بكنوز من المخطوطات النادرة التي تمثل السجلّ الحي للحضارة الاسلامية .

والمغرب من الدول القليلة التي لا نجد صعوبة في معرفة معالم تاريخها السياسي ، واستمرارية ذلك التاريخ ، ابتداء من عهد المولى إدريس الأول مؤسس الدولة الاسلامية الأولى في المغرب وانتهاء بالعصر الحديث .

واستطاعت الدولة المغربية أن تحافظ على ذلك الكيان المتميز بخصائصه الذاتية ، والمعبر عن اعتزاز المغرب بدوره الاسلامي ، وبدفاعه عن الحضارة الاسلامية .

وكان هناك صراع حضاري استمر عدة قرون ، ولا زال حتى اليوم ، وسوف يستمر

إلى الأبد ، بين الحضارة الاسلامية المعتزة بخصائصها الذاتية ، والحضارة الأوروبية التي لا تنظر بارتياح إلى نهضة العالم الاسلامي وتقدمه ، لأسباب تاريخية عميقة الجذور ، ومن الصعْب استئصال المشاعر العميقة في الوجدان .

وكانت الدولة المغربية التي دافعت عن الحضارة الاسلامية في الأندلس من أكثر البلاد الاسلامية عرضة لذلك التحدي الحضاري ، لموقعها الجغرافي ، أولًا ، ولدوْرها القيادي في افريقيا المسلمة ثانيا .

ففي عهد المرابطين والموحدين شهدت منطقة المغرب المسلم معارك متلاحقة ، ابتدأت بتكوين دولة اسلامية فتية متسعة الارجاء ، أعادت أمجاد الاسلام التاريخية ، ثم انتهت بسقوط الأندلس ، ومطاردة الاسلام فيه ، في حملة صليبية شرسة ، تمثل أقصى مظاهر القسوة الحاقدة ، لاستئصال حضارة ، ولتدمير كيانها ، ولانهاء وجودها .

وكان المغرب ــ بوابة العالم العربي والاسلامي والافريقي ــ الحصن الأول والخط الدفاعي الذي اذا انهارت مقاومته ، تساقطت الحصون الأخرى متتابعة متلاحقة في حركة انهيار لا حدود لها .

ومن هنا ، كان لابد من تفتيت المنطقة ، وتوليد كيانات متعددة داخل الكيان الكبير ، وابتدأت عملية التقسيم والتوزيع ، في معاهدات متلاحقة ، ومواجهات مسلحة ، انتهت بتقسيم المنطقة إلى مناطق نفوذ فرنسي وإسباني ومناطق دولية ومناطق عازلة ، تلك هي المؤامرة الدولية على الوحدة التاريخية للمغرب العربي المسلم .

صراع الحضارات يتجدد ، المغرب المسْلم القوي الموحد أنهك اسبانيا الضعيفة المفككة في القرون الوسطى ، واسبانيا القوية الموحّدة انهكت المغرب الضعيف في القرن التاسع عشر ، ذلك هو الدرس الذي يجب ألّا تنساه الأمم في مسيرتها التاريخية .

ولا يمكن للعالم الحديث أن يسمح بأن تستيقظ من جديد امبراطورية المرابطين والموحدين ، على أبواب اوربا ، لكي تعيد كتابة التاريخ من جديد ، متطلعة لمجد

عريق اندثرت آثاره ، وأصبح اطلالا وذكريات تستدرّ دموع الاطفال والكهول ، وتوقظ في الرجال مشاعر الحسرة والآلام .

والصحراء المغربية جزء من المغرب ، اقتُطِع منه في فترة زمنية كان المغرب فيه عرضة هجمة استعمارية لتقسيم أراضيه بين نفوذ الدولة الطامعة ، وهذا الجزء لا يختلف عن أي جزء آخر مقتَطَع منه ، استرد المغرب بعضَه ، ولا زال يطالب بالبعض الآخر ، طنجة وإفني وسبتة ومليلية والصحراء ، أجزاء من التراب المغربي ، لا يختلف أي جزء منها عن الجزء الآخر ، كأجزاء الجسد الواحد ، لا تتحدد قيمته بالنسبة للجسد بحسب موقعه بُعداً او قربا من الرأس أو حسب دوره في حركة الجسم ، غير أن الجسم لا يحسّ بالتوازن النفسي ما لم يستشعر بأن أجزاءه وأطرافه متصلة به ، مكتملة ، تؤدى دورها في حركة الجسم وفي نموه .

الحق التاريخي للمغرب في الصحراء

ليس من العدل أن تتجاهل القرارات والتوصيات الدولية الحقوق التاريخية للشعوب ، وليس من الحق أن يخضع مبدأ تقرير المصير إلى تفسيرات متناقضة ، تمليها المواقف الدولية ، وتتحكم فيها المواقف الاستراتيجية للدول .

إن الذين يعتبرون أن مبدأ تقرير المصير يلتقي مع الاتجاهات التقدّمية في العالم ، ويعبّر عن رغبة الشعوب في الحرية والاستقلال ، يجهلون ويتجاهلون أن المصالح الاستراتيجية للدول الكبرى تلتقي مع ايجاد كيانات إقليمية سياسية ، تتعامل معها بكيفية تحكّمية ، وتواجه بها مواقف الشعوب والأمم المستقرة الآمنة .

ولو اننا رجعنا إلى كل حركات التمرد والانفصال في العالم الحديث ، والى كل الثورات التحررية والتقدمية لوجدنا في كثير منها أصابع المصالح الاستراتيجية للدول صاحبة النفوذ ، تحرك دفة الصراع ، وَفق خطة محكمة ، لكي تفتت الأمم والشعوب ، ولكي تقلل من فاعليتها الايجابية في منطقتها الاقليمية ، لكي تتاح لتلك الدول أن تبسط سلطانها على العالم الحديث ، تحت شعار خطير هو سياسة الهيمنة ، وهو البديل التقدمي لسياسة الاستعمار .

وان الذين يعتقدون أن مبدأ تقرير المصير يتعارض مع مغربية الصحراء يتجاهلون أن مبدأ تقرير المصير وضعته الأمم المتحدة لتصفية الاستعمار ، وهو فيما يتعلق بالصحراء لا يتجاوز العلاقة بين سكان الصحراء الذين هم جزء من الشعب المغربي ، واسبانيا التي كانت تستعمر هذه المنطقة ، وعندما ينزل العلَم الاسباني عن سارية مغربية ، يرتفع العلَم المغربي من جديد ، ليس بقرار أمَمي ، وإنما بحكم الشرعية التاريخية .

وإنني أشعر بالتناقض الكبير في مواقف كثير من الكتّاب ممن ينتمون إلى اليسار الأوروبي عندما يعرفون قضية الصحراء المغربية في إطار التفسير الخاطىء للمواقف المغربية ، فأحياناً يدخلونها في إطار الصراع الطَبقي ، وأحيانا يرون فيها مظهرا من مظاهر البحث عن المجد الغابر ، وأحيانا أخرى يكتشفون أنها موقف شخصي لملك طموح ، وهذه التفسيرات توضح لنا طبيعة المؤامرة الدولية على المنطقة ، وتطويق تطلعها المشروع لحق تاريخي ثابت .

متى كانت الشعوب تخجل من تطلعاتها القومية المشروعة ، ومتى كان الملوك يعاب عليهم أن يتعاطفوا مع مطامح شعوبهم دفاعاً عن وحدة أرضهم ، ولماذا تجد أوروبا في أبطال وحدتها القومية من أمثال بِسْمَارْك وغَارِيبَالْدِي أبطالًا تاريخيين ، لأنهم حققوا لشعوبهم وحدتها الترابية ، ووحّدوا كلا من ايطاليا والمانيا ، وكانت مطامحهم في ذلك مشروعة ، ولا نعترف بمثل ذلك لملوك المغرب ، وهم مؤتمَنون بحكم بيْعة شعبهم لهم على أن يكونوا باستمرار في طليعة الحركات الوطنية ، لتوحيد التراب المغربي .

ولا أودّ أن أورد امثلة حيّة من واقعنا المعاصر ، تؤكد أن معايير الشرعية الدولية ليست خاضعة لمعيار من الحق والعدالة ، وإنما تخضع لمعايير متغيرة ، تحددها المواقف الاستراتيجية للدول الكبرى ، وفي الوقت الذي تخضع فيه التوصيات الدولية لمعايير ثابتة ترعى حقوق الأمم والشعوب ومطامحها في الوحدة الترابية ، فإن من المؤكد أن العالم سينعم بالاستقرار ، وسيكون لكل دولة الحق في ان تحتفل بميلاد أبطالها التاريخيين الذين يحققون لشعوبهم وحدتها التاريخية .

إثبات روابط البيعة في قرار المحكمة الدولية

انطلاقا من موقف المغرب المبدئي في تحرير كامل الأراضي المغربية التي اقتطعت منه في مراحل زمنية متتالية ، وإعادة الوحدة الترابية لجميع أقاليم المغرب ، بدأت الجهود المغربية في سبيل استرجاع المناطق الجنوبية من المملكة المغربية ، وهي ايفني والسّاقِية الحمراء وَوَادي الذهَب .

ونلاحظ ان جميع قرارات الامم المتحدة الخاصة بهذه الأقاليم ، والتي تدعو إلى مبدأ تقرير المصير كانت تخاطب اسبانيا باعتبارها الدولة المكلّفة بتصفية الاستعمار ، وتطالبها صراحة بوضع حد لسيطرتها الاستعمارية في منطقتي ايفْنِي و « الصحراء المغربية » ، كما تدعوها إلى ضرورة البدء بالمفاوضات المتعلقة بقضايا السيادة في هاتين المنطقتين [12] .

وهذا النص يؤكد ضمنا أن هناك حقوقا تاريخية لا يمكن تجاهلها ، تربط بين المغرب والصحراء ، وان الاشارة إلى أهمية التشاور مع المغرب بشأن المنطقتين يدلّ دلالة واضحة على وجود علاقة تاريخية تتجاوز حدود علاقات الجوار ، ونظراً إلى أن الأمر يتعلق بتصفية الاستعمار فان من الثابت ان تلك الاشارة توضح ان المغرب مَعنيٌّ بالموضوع بطريقة مباشرة .

وقد جاء في البند الخامس من القرار رقم 1514 الصادر عن الجمعية العامة بتاريخ 1960.12.14 الذي دعا إلى القضاء على كافة أشكال الاستعمار أن كل محاولة تستهدف تحطيما جزئيا أو كليا للوحدة الوطنية أو السيادة الوطنية للبلد المستعمَر — بفتح الميم — متعارضة مع أهداف ومبادىء ميثاق الامم المتحدة .

ومن الطبيعي أن المغرب الذي كان يتابع ملفّ الصحراء التي يراها جزءاً من ترابه الوطني ، لتصفية الاستعمار الاسباني فيها ، وإلحاقها بالوطن الأب أسْوة ببقية المناطق المحررة مثل ايفني وطَنجة ، لا يشعر بالارتياح للمحاولات التي بدأت تظهر في الأفق لتجاهل حقوقه التاريخية ، وتجاهل العلاقات التي كانت قائمة لمدة قرون بين سكان الصحراء والدولة المغربية ، وهي علاقات لا يمكن اعتبارها مجرّد علاقات مودّة وحسن جوار ، وإنما هي علاقة بيْعة ، والبيعة في المفهوم السياسي

السائد في المنطقة ، وبخاصة في الدولة المغربية ، تعبر عن معنى السيادة بالمفهوم الدستوري الحديث .

ومن هذا المنطلق فقد احيلت القضية إلى محكمة العدل الدولية ، وكان المغرب يريد أن يخاطب شعوب العالَم المتحضّر بأسلوب منطقي مقنع يعتمد على فكرة الحق وسيطرة القانون ، وذلك لأن المغرب لا يمكنه أن يتنازل عن جزء من ترابه ، وهذا حق لا يملكه جيل واحد ، وإنما تملكه الأجيال المتعاقبة ، ومَلِك المغرب ، وهو المؤتمن على وطنه وحقوقه التاريخية ، لا يرضى أن يوافق على أي قرار يهدد وحدة وطنه .

وقد اتفق الطرفان المغرب واسبانيا على إحالة الامر الى محكمة العدل الدولية لبيان رأيها حول الروابط القانونية التي كانت قائمة بين كلٍّ من الصحراء والمغرب وموريتانيا ، ووَفقاً لقرار الأمم المتحدة بتاريخ 1974.12.13 الذي يطلب من المحكمة إعطاء رأيها بالنسبة للسؤالَيْن التاليين :

ـــ هل كانت الصحراء المغربية ـــ الساقية الحمراء ووَادي الذهَب ـــ عند استعمارها من قِبَلِ إسبانيا أرضاً بدون سيّد ؟

وفي حالة الاجابة السلبية :

ـــ ما هي الروابط القانونية التي كانت قائمة بين هذا الاقليم وكل من المملكة المغربية والمجموع الموريتاني ؟

ومن الطبيعي أن تكون قرارات محكمة العدل الدولية ليست شافية ، نظرا لأنها مهما حاولت أن تكون في مستوى القضاء الذي لا يرقى إلى حكْمه الشك ، فإن من المؤكد أن محكمة العدل الدولية لا يمكنها أن تحكم إلا في القضايا التي تعرض عليها وثائقها ، وهي لا تملك القدرة على فهم النبضات الحية التي تخفق في قلوب الشعوب وهي تدافع عن شخصيتها ووحدتها ، وكان من واجب المحكمة أن تبحث عن الوثائق الحقيقية لا من خلال الوثائق المكتوبة الموجودة في ملفّ القضية ، وإنما في المسلّمات التاريخية التي تملكها الشعوب في أعماق قناعتها ، تلك هي الوثائق التي لا تقبل التزوير ، ولا تتآكل الحقائق المدوّنة فيها ، وتلك المسلّمات تنمو في

أعماق الشعوب كنموّ الأجنّة في الأرحام ، لكي تصبح وليداً شرعيا ينتمي إلى الأمة ، وتدافع عنه وتقبل كل تضحية في سبيله .

وان من المؤكد أن قُضاة محكمة العدل الدوْلية لا يمكنهم استيعاب معنى البيعة بالمفهوم السياسي الاسلامي ، ودورها في علاقة الخليفة بالأمة ، ونتائج الاخلال بها ، والواجبات المتبادلة بين الخليفة والأمة نتيجة عقد البيعة .

وإن العربي بطبيعته شديد الاعتزاز بذاته ، وشديد الاحساس بكرامته ، والنظام القَبلي من أكثر النظم شعوراً بكرامة القبيلة ، وكرامة أفرادها ، ويأنف أن يستعمل كلمة السيادة المعبّرة عن نوع من أنواع الترفّع ، لأن كلمة السيادة مأخوذة من السيّد والسادة ، وهي تقابل معنى العبد والعبيد والعبودية ، ولا يمكن للعقلية القبلية أن تقبل باستعمال كلمة « السيادة » لوصف العلاقة التي تربط القبيلة بالدولة .

بخلاف كلمة « بيعة » فإنها تعبّر عن معنى الارتباط الارادي الذي لا إكراه فيه ولا إجبار ، وهي كلمة مستعملة في القرآن الكريم ، والمسلم لا يأبى أن يستعمِل المفردات اللغوية القرآنية مهما كانت دلالتها اللغوية ، لأنها جزء من تاريخه وجزء من معتقداته ومقدساته ، بل لا يرتضى أي بديل عنها ، نظراً لأن دلالة هذه المفردات واضحة في ذهنه .

وقد أجابت المحكمة الدولية عن السؤال الثاني :

الروابط القانونية بين الاقليم وكل من المغرب وموريتانيا بما يلي :

إن الوثائق والمعلومات المتوفرة لدى المحكمة تبرهن عن وجود روابط حقوقية وولاء بيْعة بين ملك المغرب وبعض قبائل الصحراء لحظة الاستعمار الاسباني .

وهذا الاعتراف الذي وافق عليه أربعة عشر عضواً في المحكمة وخالفه عُضْوان ، دليل قاطع وليس مجرد قرينة ، على وجود علاقة قانونية نستطيع أن نترجمها إلى مصطلحات الفكر السياسي والدستوري المعاصر بعلاقات السيادة .

أسباب غموض وتناقض رأي المحكمة الدولية

ولا أود أن أدخل في التفاصيل المتعلقة بقرار محكمة العدل الدولية ، لأنني أعتقد أن هناك من المصطلحات والاعراف والتقاليد التي كانت قائمة في ظل المجتمعات القَبلية ، ما لا يمكن فهمه أو استيعابه بالنسبة للجيل المعاصر ، فضلا عن قدرة قضاة محكمة العدل الدولية على فهم أبعاده ودلالاته ، فرجل القانون يعتبر من أكثر الناس موضوعية ، وهو يختلف عن الأديب والشاعر أو المفكر ، وهو في موضوعيته التي تعتبر من الخِصال الضرورية في شخصية القاضي يتجاوز في كثير من الاحيان الاحساس بالمشاعر الذاتية والدوافع الوجدانية .

والنظام القَبلي من أكثر النظم السياسية تعقيداً ، لأنه لا يعتمد على دستور مكتوب أو قانون مدوّن ، وزعماء القبيلة لا يشترط فيهم أن يكونوا من أكثر أفراد القبيلة ثقافة وعلْماً ، وقضاتها لا يشترط فيهم أن يكونوا من متخرجي الكليات الحقوقية ، ومع هذا فإن النظام القبلي بتنظيماته القبلية ، وبنظامه القضائي يعتبر من أكثر النظم دقة وكفاءة ، وذلك لأن رئيس القبيلة يشترط فيه أن يكون من أكثر أفراد القبيلة وعياً وحِكمة وفطنة وذكاء ، وبفضل تلك المواهب الفطرية يكتسب ثقة ومحبة أفراد قبيلته ، ويطيعون أوامره بدقة وينفذون تعاليمه دون نقاش ، وقلما نجد من يتمرد على طاعته ، أو يتحدّاه في سلطته .

ويُشترط في قاضي القبيلة ما يشترط في شيخها من الذكاء والحكمة والفطنة . وغالبا ما تكون أحكامه قريبة من الصواب ، لأنها لا تستهدف الحكْم بمقتضى العدل المطلق ، وإنما تستهدف نزع فتيل الخلاف وإعادة الوئام بين المتنازعين بما يرضي الجميع ، ويساعد على احلال السلام والأمن في ربوع القبيلة ، وهو في هذا لا ينظر في الملفّ المدعوم بالوثائق وانما ينظر في الوثائق في إطار الظروف المحيطة بالقضية ، مراعياً في ذلك شخصية المتنازعين وانتماءهما القبَلي ، والأسباب الحقيقية المؤدّية للنزاع ونتائج الحكْم ، ثم يصدر الحكم مراعياً كل العوامل الذاتية والخارجية المرتبطة بالموضوع .

وفي إطار فهم قرار محكمة العدل الدولية المتعلق بالسيادة ومفهوم البيعة ، لا أتصور أن أعضاء المحكمة ــ ومعظمهم لا يعرف شيئاً عن الطبيعة القبَلية ، والروابط الاخلاقية والاجتماعية التي تحكم حياتها ــ قادرون على إدراك معنى البيْعة ودلالتها السياسية .

وقد يظن بعضهم انه سيجد ضمن الوثائق المدوّنة دستوراً مدوّناً يشرح بكيفية قانونية معنى السيادة وأركانها وشروطها ، لكي يعتمد عليها في قرار الطبيعة القانونية والدستورية لارتباط سكان الصحراء بالدولة المغربية .

وهذا احتمال يؤكد انتفاء أهْلية قُضاة المحكمة في فهم أبعاد القضايا التاريخية ، التي لا يمكن دراستها في ظل المفاهيم والمصطلحات الدستورية المعاصرة ، وانما يجب أن تدرس تلك القضايا في اطار فهم واستيعاب قيم العصر وتقاليده وأنظمته ومصطلحاته .

وان الروابط التي يمكن أن تربط بين أطراف الدولة وأقاليمها ليست على وجه التأكيد مشابهة للروابط التي تربط بين أطراف وأقاليم الدولة المعاصرة ، وذلك لتعذّر أسباب الاتصال المباشر ، ولوجود أعراف سياسية وأخلاقية قد تتجاوز في حجم أثرها الروابط الادارية التي تربط الدولة المعاصرة بأقاليمها التابعة لها .

وكلمة « السيادة » لا نجدها في كتب الفكر الاسلامي ، ولا يعرفها علماؤنا وفقهاء الفكر السياسي الاسلامية ، فلقد تعرض فقهاء الاسلام للفكر السياسي الاسلامي ، وأوضحوا كل جزئية فيه ، مما قد تقصر عنه جهود علماء الفكر السياسي المعاصر ، سواء فيما يتعلق بالدولة ورئاستها أو مفهوم الدولة ، وسلطتها على أفراد شعبها ، أو حقوق الدولة وحقوق المواطن ، كما تحدثوا عن موضوع البيعة ، وتوسعوا في هذا البحث ، وأوضحوا كل ما يتعلق بعقد البيعة من أركان وشروط ، وما يترتب على انعقادها من نتائج . لأن كلمة البيعة والولاء لا تستعمل في غير هذا المعنى ، وحتى اليوم فإن كلمة الولاء والبيعة تستعمل في القاموس السياسي المغربي ، وتؤدّي دلالات سياسية واضحة ، وعلاقات محددة وتترجم مواقف معينة .

والغريب في الأمر أن المحكمة الدولية التي أقرت بوجود علاقة بيعة وولاء بين ملك المغرب وبعض القبائل الصحراوية ، نفَت أن المغرب قد مارس السيادة الاقليمية على الصحراء المغربية .

ووقفتُ طويلا أتأمّل هذا التناقض بين الموقفين ، إثبات البيعة والولاء بين ملك

المغرب وبعض القبائل الصحراوية ، ثم نفي ممارسة المغرب للسيادة الاقليمية على الصحراء .

وأعتقد شخصياً أن منبع هذا التناقض هو عدم الالمام الكامل بالدلالة الحقيقية لمعنى البيعة والولاء في الفكر السياسي الاسلامي ، وعدم استيعاب دلالة هذا اللفظ بالنسبة للقبائل المغربية في الصحراء ، التي لا زالت حتى اليوم تستعمل نفس المفردات اللغوية التي كانت سائدة من قبل .

ومن جانب آخر فإن اثبات علاقة البيعة والولاء بين ملك وبعض القبائل يؤكد وجود روابط سيادة بالمفهوم المعاصر ، لأن مبايعة ملك المغرب لا تعني غير معنى السيادة ، وذلك لأن الشيء الذي يحدد معنى البيعة ودلالتها هو شخصية المتبايعين ، فإن كانت المبايعة لقائد جيش كان المعنى هو المبايعة على القتال ، وإن كانت المبايعة لشيخ طريقة ، كانت المعنى هو الالتزام بالطاعة وفق منهج الطريقة ، وهكذا يختلف معنى البيعة باختلاف شخصية وطبيعة المتبايعين .

وإذا انتفى معنى السيادة في مبايعة بعض القبائل لملك المغرب ، فما هو المعنى البديل الذي يشير إليه معنى المبايعة ؟ ولا يمكن أن ينتفي معنى السيادة عن تلك المبايعة ما لم نَنْفِ عن ملك المغرب صفة الملك ، وعندئذ يجب علينا أن نبحث عن وصف جديد يكون موضوعا للبيعة ، لأن من أركان البيعة ، كما هو معروف ، أن تكون صادرة عن طرفَيْن يملك كل منهما كامل الاهلية في إبرام عقد المبايعة ، وقد قلنا سابقاً بأن البيعة عقد رضائي كبقية العقود الرضائية التي يجب أن تصدر عن رضا واختيار ، أما الركن الثاني من أركان البيعة فهو « موضوع البيعة » أي الشيء المتبايع عليه ، وذلك كأن يقول المبايع للمبايع : « بايعتُك على أن .... » وَيذكر موضوع البيعة ، وإلا كانت البيعة عبثا ، ولا أظن ان محكمة العدل الدولية قادرة على اثبات العبث في هذا التصرف التي اثبتت الوثائق وقوعه .

أما الحجة التي تعتمد على أن الولاء والبيعة كان قاصرا على بعض القبائل ، دون البعض الآخر ، فان قرار المحكمة قد أشار إلى أن الوثائق والمعلومات المتوفرة لدى المحكمة تبرهن على وجود روابط حقوقية وولاء بيعة بين ملك المغرب وبعض قبائل الصحراء لحظة الاستعمار الاسباني ، وهذا النص يؤكد بيعة وولاء البعض ممّن

توفرت للمحكمة الدولية الوثائق عن بيعتهم ، وهذا لا ينفي وجود بيعة للقبائل الأخرى ، لم تتوفر الأدلة للمحكمة عنها ، نظرا لأن مثل هذه الوقائع التاريخية ، وفي ظل طبيعة الحدَث وزمنه ومكانه قد لا تتوفر الادلة المدونة عليه ، وعدم توفّر الدليل لا ينفي الحدث ما لم يثبت الدليل المعاكس ، لأن اثبات بيعة البعض قرينة واضحة على بيعة القبائل الصحراوية كلها ، او القبائل ذات النفوذ أو الأكثر مكانة ، والأوسع طموحا في الارتباط بدولة كبرى ، ذات تطلعات حضارية قد تتجاوز حدود اهتمام القبائل النائية .

وأخيـرًا .

ليست القضية قضية قرار أو رأي استشاري لمحكمة دولية ، وإنما القضية ــ من قبلُ ومن بعد ــ هي قضية شعب وأمة منِ حقّه الانساني أن يساهم في بناء وطنه ، وأن يحقق بجهده وحدته الترابية ، وأنّ أيّ قرار يُقصي الشعوب عن أداء دورها الوطني ، أو يتجاهل مشاعرها الوطنية يخلق حالة من التحدّي النفسي ، والتحدي يوجد نقيضه باستمرار في « ردّة فعل » ليس من اليسير التحكّم في مسارها .

والشعب المغربي الذي يقف اليوم بكل فئاته وأحزابه وقواه الوطنية خلف ملك المغرب للدفاع عن مغربية الصحراء انما يمارس حقه الطبيعي في مواجهة التحدي التاريخي الذي استهدف وحدة التراب المغربي ، وإن الذين يجهلون تاريخ الشعوب ويتجاهلون مطامح الأمم انما يخلقون حالة نفسية لدى تلك الشعوب ، لا تتوقف آثارها عند حدود الدفاع الشرعي عن النفس ، وإنما تتجاوز ذلك الى مواقف متطرفة ، لا تسهم على وجه التأكيد في رسم خريطة مقبولة لمستقبل البشرية .

إن ظاهرة الاستعمار في العصر الحديث قد دفعت الشعوب الى احتضان تاريخها ، وأسهمت في نشوء حركات قومية متطرفة ، وبروز حركات تحرير عنيفة الأسلوب ، وان تجاهل الحقوق التاريخية للمغرب في صحرائه ، سواء من قِبَل المنظمات الدولية او الاقليمية لن يدفع المغرب للاستسلام على وجه التأكيد ، فالشعوب في مواقف التحدي لا تقبل الاستسلام ، ولو دُفِعت اليه مرغَمة ، وان المجتمع الدولي يتابع

بألم وحسرة المخطط الذي يستهدف توليد الكيانات الاقليمية المتصارعة لحماية المصالح الاستراتيجية للدول الكبرى ..

وان من حق الامة العربية قاطبة أن تعترض على أي قرار مهما كانت مبرراته يتناقض مع أهداف هذه الأمة في الوحدة ، سواء على مستوى الوطن العربي كله ، أو على مستوى المغرب العربي ، وان هذا الجيل من الشعب العربي مؤتمَن على رسالة ، عقائدية وفكرية ، ووطنية ولُغوية ، وليس من حق هذا الجيل — كله أو بعضه — أن يتجاهل تلك الامانة ، أو يعبث بها عبَث الاطفال المراهقين ، فتاريخ الأمم سجلّ حافل بالمواقف ، وهو مِلْك لكل الأجيال ، السابقة واللاحقة ، ولا نريد أن يحفل تاريخنا بما لا نفخر به من المواقف .

فالصحراء المغربية جزء من الوطن العربي الكبير ، وهي اذا لم تكن مغربية ، أو جزءاً من التراب المغربي ، فان من واجب جيلنا المعاصر أن يضمّها الى المغرب ، لأننا لن نفخر في المستقبل بقيام دُوَيلات لا تتوفر فيها مقومات الدولة المعاصرة ، وإنما سنفخر بالدول القادرة على امتلاك ناصية القرار المستقل المعبّر عن ضمير هذه الأمة والمشارك في صنع المستقبل الأمثل لهذه الأمة .

الهوامش

(1) الامم المتحدة وحقوق الانسان ص : 61 — 62 .
(2) انظر بعض الاتجاهات الحديثة في القانون الدولي العام للدكتور محمد طلعت الغنيمي ص : 205 .
(3) انظر : الممارسة الاستفتائية في القانون الدولي العام للأستاذ يوسف الفاسي الفهري رسالة دبلوم ص 43 .
(4) انظر مقدمة ابن خلدون ص : 719 — 720 .
(5) انظر صُبح الأعشى ج 9 ، ص : 273 .
(6) أنظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص : 479 .
(7) أنظر صبح الأعشى ج 9 ، ص : 27 .
(8) أنظر الأحكام السلطانية للماوردي ص : 205 .
(9) السياسية الشرعية لابن تيمية ص : 11 — 14 .
(10) انظر الأحكام السلطانية ص : 61 .
(11) انظر الأحكام السلطانية ص : 59 .
(12) انظر القرار رقم 2072 الصادر عن الدورة العشرين للجمعية العامة بتاريخ 1965.12.16


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ظهور علم التوثيق في المذهب المالكي

الدكتور عمر الجيدي

اهتمت الشريعة الاسلامية بوجوب كتابة العقود والعهود اهتماما خاصا ، لما لهذا العلم من أهمية قصوى في حماية الحقوق، وحفظ الأنفس، وصيانة الأعراض، اذ الاشهاد على العقود وكتابتها أمر ضروري لتوثيقها وتحصينها، واشترطت في من يتولى كتابة هذه العقود، أن يكون عدلا عالما بالأحكام الشرعية والشروط المرعية، عارفا بالقانون، حسن السيرة، ومعلوم أن فقه الكتب والاشهاد هو الذي يحسم النزاع بين الناس، ويثبت الحقوق، ويرفع الخصام، اضافة الى ما له من وجوه سياسية واجتماعية وقانونية .... ونظرا لما لعلم التوثيق (1) من الأهمية، بدأ التفكير فيه مبكرا لحاجة الناس اليه، اذ الانسان اجتماعي بطبعه، ولا يمكنه والحالة هاته أن يعيش منعزلا عن أفراد مجتمعه، ومعلوم قطعا أن حاجة الأفراد تزداد اتساعا واستمرارا كلما وقع هذا الاتصال، وهذا الاندماج، فيصبح محتاجا الى التعامل مع غيره من أفراد مجتمعه الذي يعيش فيه، وربط العلاقات معهم، وعلم التوثيق هو الذي ينظم سير هذه العلاقات، ويحدد معالم ذلك التعامل، طبقا للنصوص

التشريعية، واجتهادات الفقهاء، وما جرى به عمل القضاة، من غير إغْفَالِ عرف الناس وعاداتهم، فهو اذن علم يبين عناصر كل اتفاقية معقودة بين شخصين أو عدة أشخاص يضمن استمرارها، وأثر مفعولها،ويحسم مادة النزاع بين الأطراف المتعاقدة، موضحا لكل من العاقد له، والمعقود عليه، ما له وما عليه، والذي يتعاطى لهذا الفن هم الشهود، أو ما يعبر عنهم اصطلاحا « بالعدول » .

وقد نص كتاب الله تعالى على الاشهاد في التعاقد، في عديد من الآيات منها : قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوهُ ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم ﴾[3] . وقوله تعالى : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾[4] . وقوله عز وجل : ﴿ واشهدوا ذوي عدل منكم ﴾[5] . وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم ﴾[6] . وقوله سبحانه : ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ﴾[7] . كما أن رسول الله ﷺ أمر بالاشهاد في قوله عليه السلام : « اشهدوا ولو على قبضة بقل ». قال أبو موسى الأشعري وابن عمر : « والكتب واجب اذا باع المرء بدين ». وقال ابن عباس : من ترك الاشهاد على البيع فهو عاص..، وقال مجاهد : لا تستجاب دعوة رجل باع ولم يشهد ولم يكتب، وقال عطاء : اشهد اذا بعت بثلاثة دراهم[8]. فالتوثيق اذن مأمورٌ به كتابا وسنة ورأيا ...

وعلى الرغم من أن الأمر بالكتب والاشهاد أنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم في القرن السابع الميلادي، فهو يعد من أحدث النظريات في القوانين الوضعية في المذاهب الاجتماعية الحديثة، فالدول المسيحية وغيرها قد أخذت به وسمت ذلك « نظرية الاثبات »، واذا كان فقهاء أوروبا لم يأخذوا بهذه النظرية إلا في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، حين

اشترط القانون الفرنسي ـــ وهو الذي أخذت عنه القوانين الأوربية ـــ أن يكون الدين مكتوبا اذا زاد عن مقدار معين، فان الفقه الاسلامي قد سبق فقهاء الغرب بحوالي ثلاثة عشر قرنا من التاريخ (9) وهذا مما يدل على سمو الشريعة الاسلامية واهتمامها بضمان مصالح الأفراد والجماعات، وحماية الأنفس والأعراض والأموال من أن تنتهك أو تستباح، ومن جهة ثانية نرى الشريعة الاسلامية حرمت على المسلم أن يُدْعَى للشهادة فيمتنع عنها، أو أن يحضر واقعة فيكتمها أو يذكرها على غير حقيقتها، قال تعالى : ﴿ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه ﴾ (10) وذلك حذرا من أن تتعطل المعاملات، وتضيع الحقوق ..

على أن بعض العلماء يرى في آية الدين قاعدة من قواعد الاقتصاد في العصر الحديث (11) .. وقد احتاط الفقهاء في كتابة الحقوق والاشهاد عليها، واشترطوا العدل في المتعاملين والكتاب والشهداء، لدفع الارتياب، وما ينشأ عنه من مفاسد كالعداوات والمخاصمات، وهذا منتهى الرقي المدني، هدي اليه الاسلام قبل أن يعرفه الغرب الذي يزعم الحضارة والمدنية بعدة قرون ..

حكم الكتب والاشهاد

اختلف العلماء في حكم الكتب والاشهاد، ذهب جمهورهم الى أن الأمر الوارد في ذلك أمر ندب وارشاد، والى هذا ذهب القاضي أبو محمد بن عطية (12) وصحح هذا الرأي كثير من العلماء (13) في حين يرى الامام ابن جرير الطبري أن الأمر بالكتب فرض واجب (14) على أن ابن عمر وأبا موسى الأشعري يجعلان الكتب واجبا اذا وقع البيع بدين (15) وذهب « الربيع » الى أن كتب الديون واجب إلا أن الله خففه بقوله : ﴿ فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته ﴾ (16) وذكر الشعبي عن بعض العلماء أنهم كانوا يرون أن هذه الآية ناسخة لآية الدين، ونحا هذا المنحى أبو سعيد الخدري (17) .

واختلفوا في الكاتب اختلافهم في الكتب، فقيل : واجب عليه أن يكتب، وهذا رأي عطاء وغيره، وقال الشعبي : اذا لم يوجد كاتب سواه فواجب عليه أن يكتب، وهو رأي الامام السدي[18] .

ونجد الامامين مالكا والشافعي يحملان الأمر على الكفاية شأنه شأن الجهاد وصلاة الجنازة، وطلب العلم، وتحمل الشهادة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقضاء[19] ....

واختلفوا في حكم الشهادة هل هو على الوجوب أو الندب، ذهب الشعبي والحسن وغيرهما الى أن ذلك على الندب، وذهب ابن عمر والضحاك الى أن ذلك على الوجوب، وبه قال الطبري وعطاء[20] .

قال ابن عطية : « والواجب في ذلك قلق، أما في الدقائق فصعب شاق، وأما ما كثر فربما يقصد التاجر الاستيلاف بترك الاشهاد، وقد يكون عادة في بعض البلاد، وقد يستحي من العالم والرجل الكبير الموقر فلا يشهد عليه، فيدخل كل ذلك في الائتمان، ويبقى الأمر بالاشهاد ندبا لما فيه من المصلحة في الأغلب، ما لم يقع عذر يمنع منه[21] .

قيمة هذا العلم :

لكي نعرف قيمة هذا العلم وأهميته بالنسبة للفرد والجماعة ننقل بعض النصوص لكبار علماء هذا الفن، فيروي الفقيه الونشريسي في منهاجه عن ابن مغيث قوله : « علم الوثائق علم شريف، يلجأ اليه الملوك والفقهاء وأهل الطرق والسوقة والسواد كلهم يمشون اليه، ويتحاكمون بين يديه، ويرضون بقوله ويرجعون الى فعله، فينزل كل طبقة منهم على مرتبتها ولا يخل بها من منزلتها[22]. وقال ابن بري : « كفى بعلم الوثائق شرفا وفخرا، انتحال أكابر التابعين لها وقد كان الصحابة ـــ رضي الله عنهم ـــ يكتبونها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده[23] .

وورد في صحيح مسلم أن عليا بن أبي طالب رضي الله عنه كتب الصلح يوم الحديبية بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ..

قال ابن فرحون : « هي صناعة جليلة شريفة، وبضاعة عالية منيفة تحتوي على ضبط أمور الناس على القوانين الشرعية، وحفظ دماء المسلمين وأموالهم والاطلاع على أسرارهم وأحوالهم، ومجالسة الملوك والاطلاع على أمورهم وعيالهم وبغير هذه الصناعة لا ينال أحد ذلك، ولا يسلك هذه المسالك »[24] ونقل الونشريسي عن ابن بري قوله : « وقد سلف للأئمة ــ رضي الله عنهم ــ اعتناء بكتب الوثائق وانتحله أكابر المفتين وأهل الشورى من كبار الأندلسيين وغيرهم[25] .

صفة الموثق :

قال الامام مالك : لا يكتب الوثيقة بين الناس إلا عارف بها، عدل في نفسه مأمون عليها لقوله تعالى : « وليكتب بينكم كاتب بالعدل »[26] وفي الغرناطية « يعتبر في الموثق عشر خصال، متى عرى عن واحدة منها لم يجز أن يكتبها وهي أن يكون مسلما عدلا مجتنبا للمعاصي سميعا بصيرا متكلما يقظا عالما بفقه الوثائق سالما من اللحن، وأن تصدر عنه بخط بيّن يقرأ بسرعة وسهولة وبألفاظ بينة غير محتملة ولا مجهولة »[27]. وزاد بعضهم أن يكون عالما بالترسل لأنها صناعة انشاء كما ينبغي له أن يكون لديه حظ من اللغة وعلم الفرائض والعدد ومعرفة النعوت والشيات[28]، واشترطوا في الوثيقة أن تكون بألفاظ بينة غير محتملة ولا مجهولة، لأن الألفاظ قوالب المعاني، ومنها اقتناصها وهي الكاشفة عنها[29] كما استحبوا في كاتب الوثيقة أن يكون كما قال شاعرهم :

عليك بكاتب لبق رشيق ذكي في شمائله حرارة
تناجيه بطرفك من بعيد فيفهم رجع لحظك بالاشارة

كما ينبغي أن يكون بصيرا بالأحكام مطلعا على أجوبة المتأخرين وما جرى به العمل بين المفتين، اذ مدار التوثيق على معرفة الفقه والأحكام والفهم لمعاني الكلام، مع استحسان جودة الخط .

تطور فن التوثيق عبر التاريخ الاسلامي

بدأ علم التوثيق مع بداية فجر الاسلام، غير أن الوثائق في هذا العصر (أي عصر صدر الاسلام) بقدر ما تميزت بالقلة، تميزت بالبساطة في أسلوبها ووضوحها وايجازها، وأبرز سماتها أنها كانت تفتتح بالبسملة، كما كانوا يفتتحون الوثيقة بقولهم : هذا ما أصدق فلان فلانة.. في وثيقة الزوجية، وفي وثيقة الوصية هذا ما أوصى به فلان.. وفي وثيقة الشراء : هذا ما اشترى فلان من فلان ..

وهكذا بقية الوثائق، وقد حكى الغرناطي أن بعض المتأخرين أنكر هذا الأسلوب في افتتاح الوثيقة [30]، وأقدم وثيقة تناقلتها المصادر هي تلك التي سجلت على رسول الله (ص) وتتعلق ببيع مملوكه للعداء بن خالد بن هودة [31]، ووثيقة الاقطاع الذي أعطاه رسول الله (ص) لتميم الداري وأصحابه، وصدقة عمر بن الخطاب على الفقراء والمساكين [32] ..

وهكذا بدأ هذا العلم ككل شيء في هذا الوجود يبدأ صغيرا ثم يكبر، وقليلا ثم يكثر، وقد اهتم المغاربة والأندلسيون بهذا العلم اهتماما كبيرا وألفوا فيه تآليف جليلة، حفظت لنا الأيام بعضها، وضاع معظمها فيما ضاع من تراث السلف، وقد تفننوا في ذلك ما شاء لهم قلمهم، وبرعوا فيها براعة فائقة تأليفا وشرحا وتعليقا ــ خاصة الأندلسيين ــ وأكثروا من التأليف في هذا الفن، فجاءت مؤلفاتهم متعددة الأشكال، مختلفة الأحجام ما بين مطول ومختصر، وفيهم من أطال جدا فجاء مؤلفه في أسفار كما هو الشأن بالنسبة لأبي عمر أحمد بن عبد القادر الاشبيلي الذي ألف كتابا في الوثائق وعللها سماه المحتوى في خمسة عشر مجلدا [33] وأحمد بن سعيد بن دنيل القرطبي

الذي اختصر النسخة الكبرى من وثائق ابن الهندي في خمسة عشر مجلدا [34] وأحمد بن زياد التونسي له كتاب في هذا الفن يقع في عشر مجلدات [35] ومحمد بن راشد البكري القفصي صاحب « الفائق في الأحكام والوثائق » في سبعة أسفار [36] ومنهم من اختصر جدا كالشريف الغرناطي صاحب الوثائق الغرناطية فجاءت في ورقات معدودة لا تتعدى أربع عشرة ورقة، وبين هذا وذاك توجد مؤلفات متوسطة الحجم وهي أكثرها ..

ومن الجدير بالذكر، أن نهضة هذا الفن بدأت في الأندلس وهكذا فما إنْ أقبل القرن الثالث الهجري حتى بدأت هذه الصناعة في الظهور والذيوع اذ ارتبط علم التوثيق بفقه القضاء ــ وما الوثائق ألا ثمرة الفقه ــ ، ونبغ في هذا الفن فقهاء أجلاء خدموا هذا العلم وأدخلوا عليه تغييرا جوهريا اقتضته عوامل كثرة المعاملات المدنية والتجارية وبرزت الى الميدان أشكال جديدة من الوثائق الفقهية ....

ولعل أقدم كتاب ألف في هذا الفن هو كتاب ابن حبيب، فقد رأيت في شرح العمل المطلق لناظمه السجلماسي ينقل عنه وينسبه له، ذكر ذلك لدى قوله : « ومن حقوق زوجها أن يسألا » .

هذا اذا كان المقصود بابن حبيب هذا هو : عبد المالك بن حبيب الفقيه المشهور صاحب (الواضحة) وغيرها ، أما اذا كان شخصا آخر فسيظل كتاب محمد بن سعيد القرطبي المعروف بابن الملون هو أول مؤلف في هذا المضمار وهو الغالب على الظن ..

وطبيعي أن يتكاثر هذا الفن وينمو مع مرور الزمن، اذ ما كاد يقبل القرن الرابع الهجري حتى تكاثرت مؤلفات علماء الأندلس في ميدان التوثيق، فظهرت وثائق ابراهيم بن سليمان بن أبي زكرياء الأندلسي ووثائق محمد بن يحيى بن لبابة القرطبي الشهير بالبرجون، وكتاب محمد بن أحمد بن عبد الله الشهير بابن العطار، وأحمد بن سعيد الشهير بابن الهندي، وعبد الرحمن بن مروان الانصاري الشهير بالقنازعي، وفرج بن سلمة بن زهير

البلوي القرطبي، وأحمد بن زياد الفارسي، وموسى بن أحمد اليحصبي المعروف بالوتد، وعلي بن أحمد بن زكرياء بن الخطيب المعروف بابن زكرون، ومحمد ابن عبد العزيز المعروف بابن الحصار، وفضل بن سلمة الجهني ومحمد بن يبقي بن زرب، ومحمد بن خالد بن حيان، فهؤلاء كلهم ألفوا في القرن الرابع .

وعلى الرغم من ظهور كثرة المؤلفات في هذا الفن في القرن الرابع الهجري إلا أن القرن الخامس كان أجل عصور التوثيق وأكبرها، اذ فيه ألفت الكتب القيمة التي يرجع اليها الفقهاء والقضاة، وعليها اعتمد موثقو من أتى بعده (أعني القرن الخامس)، وبرزت ظاهرة جديدة، وهي شرح الوثائق السابقة ــ واختصار بعضها ــ على هذا العصر، وهكذا رأينا شرح وثائق ابن العطار، واختصار وثائق ابن الهندي، ونعد من موثقي هذا القرن محمد ابن أحمد اللخمي الباجي الاشبيلي ومحمد بن عبد الله بن مزين، ومحمد بن عبد الله بن أبي زمنين، وأحمد بن مغيث الطليطلي، وعبد الله بن فتوح الفهري، وأبو عبد الله محمد بن فرح الأندلسي، وأحمد بن عفيف القرطبي، وأحمد بن عبد القادر بن سعيد الاشبيلي، وأحمد بن ذنيل الأموي القرطبي، وعبد الله بن سيد العبدري المعروف بابن سرحان المرسي، وعبد الصمد بن موسى بن هذيل البكري، وعلي ابن حمرا الغرناطي، ومحمد بن أحمد بن مسعود بن صنعون، وغير هؤلاء كثير وذلك يدلنا على كثرة المؤلفات في هذا العصر وهي كثرة لاحظها قبلنا ابن عتاب محمد بن محسن (388 ــ 462 هـ) فقال إنه لم يكتب الوثائق حتى قرأ فيها أزيد من أربعين مؤلفا [37]، وفي القرن السادس ظهرت كتب أخرى جديدة في هذا الفن بظهور موثقين جدد، وهكذا نجد من موثقي هذا القرن : محمد بن خلف بن سليمان بن فتحون، وعلي بن عبد الله المتيطي مؤلف « النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام » المعروف اختصارا (بالمتيطية)، وكان لهذا المؤلَف (الفتح اللام) تأثير كبير جدا في نفوس الفقهاء أقبلوا عليه اقبالا منقطع النظير حتى صار دليلهم الرسمي.. ويوسف بن عبد الله بن ابراهيم الانصاري

الشهير بابن عياد (وهو غير محمد بن عياد)، وأبراهيم بن أحمد بن عبد الرحمن الانصاري، وعتيق بن أسد بن عبد الرحمن الانصاري، وأحمد بن محمد بن سيد أبيه الزهري البطليوسي ويحيى بن محمد بن فرج بن فتح المعروف بابن الحاج، وعبد الرحمن بن أحمد بن أحمد الأزدي الغرناطي المعروف بابن القصير، وكان هذا القرن ايذانا بظهور موثقين مغاربة اذ اضطروا للتأليف في هذا الفن انشاء وشرحا، وهكذا رأينا من مؤلفي هذا القرن من المغاربة أبا الحسن علي بن محمد الصنهاجي الريفي الشهير بالجزيري، ولاحظ شيخنا الجليل باحث المغرب سيدي محمد المنوني أن الوثائق في هذا العصر كانت مزدهرة في المغرب [38].. وننتقل الى القرن السابع الهجري فنجد بعض الموثقين أمثال : أحمد بن خلف بن يحيى الهاشمي البلنسي الأندلسي، ومحمد بن عيسى الشهير بابن المناصف، ونلاحظ أن هذه النهضة انطفأت جدوتها — للأسف — في هذا القرن، فقد قلت التآليف في هذا الفن، وضعف الانتاج، وعول علماء هذا القرن على مؤلفات سابقيهم [39] وبعد هذا القرن ستبدأ حركة التأليف في الانتعاش والتطور النسبي بنشاط مؤلفين مغاربة، وهكذا عرف القرن الثامن كتبا قيمة من انتاج مغربي متطور مع ملاحظة ظاهرة التعقيد في نصوصها (وهو الذي عنيناه بالتطور النسبي) وصياغتها تدفعهم المنافسة في صياغة وثائقهم كل حسب فقهه ودرجة علمه وقدرة استيعابه للمادة، واطلاعه على أسرارها، فتضخمت الوثائق الفقهية وتكاثر عددها أضعاف ما كان عند المتقدمين، ومن موثقي القرن : محمد بن أحمد بن عبد المالك الفشتالي، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن ابراهيم الأوسي المكناسي شارح وثائق الجزيري، وعبد الله ابن علي بن سلمون الكناني، وعيسى بن مسعود بن المنصور المنكلاتي، وعبد الملك بن شعيب الفشتالي (غير الفشتالي محمد)، ولسان الدين بن الخطيب وموسى بن عيسى المغيلي .

وفي القرن التاسع الهجري ظهر الفقيه أبو العباس أحمد الونشريسي مؤلف غنية المعاصر والتالي شرح فيه وثائق الفشتالي، والمنهج الفائق الذي لو

تم لأغنى عن أي كتاب آخر في هذا الفن، وأبو الحسن الزقاق، وأحمد بن محمد التجاني بكسر الفوقانية والقاضي القلشاني وغيرهم، وبانصرام هذا القرن يأتي القرن العاشر ببعض التجديد في هذا الفن اذ قام علماؤه بتجريد الوثائق من الأحكام والشرح والاقتصار على موضوع الشهادة، وأبرز شخصية ظهرت في هذا القرن هو الفقيه أبو العباس بن عرضون الغماري صاحب اللائق لمعلم الوثائق وعلي بن هارون التلمساني مفتي فاس صاحب اختصار المتيطية، وعبد الواحد الونشريسي. وذكر الأستاذ أحمد الصنهاجي في تقديمه الجيد لوثائق والده الشيخ أبي الشتاء الصنهاجي : من موثقي هذا القرن أحمد بن علي بن عرضون، ونحن نشك في هذا الاسم كما نشك في هذا الكتاب إن وجد، اذ لا نعرف شخصا من هذه الأسرة يعرف بهذا الاسم حسبما تقصيناه من المصادر الوثيقة الصلة بهذه الأسرة والمهتمة بها، ولعل أصل الخطأ آتٍ مما ذكره ابن القاضي في جذوة الاقتباس، وقد نبهنا على هذا الخطأ في محل آخر ذاكرين أن هذا هو أبو العباس أحمد بن الحسن بن عرضون المتقدم الذكر والله أعلم . ونجد من موثقي القرن الحادي عشر عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، ونصل الى القرن الثاني عشر الذي نعد من موثقيه : محمد بن عبد السلام بن حمدون بناني، ومن الموثقين في القرن الثالث عشر محمد بن أحمد بناني الملقب بفرعون، والوفلاوي صاحب عقود الدرر واللآلىء في ترتيب وثائق الفشتالي، وفي أوائل القرن الرابع عشر ألف القاضي عبد السلام بن محمد الهواري شرحا على الوثائق الفرعونية بيّن فيه فقه كل وثيقة وأصلح فيها الأخطاء الفنية، ومن أشهر موثقيه القاضي حميد بن محمد عبد السلام بناني، ومحمد بن أحمد المصمودي له مختصر مفيد جرد فيه الوثائق من الفقه، ومحمد البشير التواتي، والبشير بن أحمد الغلاوي، غير أن أبرز شخصية في هذا القرن بلا منازع هو الشيخ أبو الشتاء الصنهاجي الحسيني المتوفى عام 1945 م شارح الوثائق الفرعونية وصاحب المؤلفات الجليلة. بالاضافة الى ما ذكر، هناك مؤلفات عديدة في هذا الفن مبهمة ينقل عنها الفقهاء دون تحديد أصحابها.. ومن الملاحظ أن الوثائق في القرون

المتأخرة بقدر ما تميزت بالقلة اتسمت بالسطحية والجفاف وعدم التعمق في أصول هذا العلم على خلاف ما كان سائدا في القرن السادس والقرون التي سبقته، اذ لم نعد نعثر في هذه التآليف على تلك الأصالة والطرافة وعمق الفكرة وانما حسب هؤلاء المتأخرين أن يكثروا من النقول عن مؤلفات السابقين والمحاكاة لهم في الأفكار والأسلوب، ولعل الجديد فيها هو مراعاة ما استقر عليه العمل لدى متأخري الفقهاء ..

ونورد فيما يلي قائمة بأسماء الذين ألفوا في علم التوثيق مرتبين على حروف المعجم ليسهل الرجوع اليهم لمن شاء مع الاحالة على المصادر التي صرحت بنسبة هذه التآليف اليهم وهم :

1) أحمد بن محمد التجاني له الوثائق العصرية [40]

2) أحمد بن محمد بن أحمد بن خلف بن يحيى الهاشمي البلنسي له مجموع في الشروط [41]

3) أحمد بن سعيد بن ذنيل الأموي القرطبي اختصر النسخة الكبرى من وثائق ابن الهندي في خمسة عشر جزءا وكان بعقدها بصيرا [42]

4) أحمد بن عبد القادر بن سعيد الأموي الاشبيلي له فيها كتاب سماه « المحتوى » في خمسة عشر جزءا [43]

5) أحمد بن محمد بن سيد أبيه الزهري الاشبيلي البطليوسي [44] .

6) أحمد بن عفيف القرطبي أبو عمر [45] .

7) أحمد بن زياد التونسي له تأليف في الوثائق في عشرة أجزاء [46] .

8) أحمد بن سعيد بن ابراهيم الهمداني المعروف بابن الهندي [47] .

أحمد بن سعيد بن دينار الأموي القرطبي له مختصر وثائق ابن الهندي مستحسن عند أهل الصنعة توفي 435 هـ المدارك/85/92 .

9) أحمد بن عمر بن يوسف القرطبي الملقب بابن الفخار [48] .

10) أحمد بن مغيث الصدفي الطليطلي [49] له كتاب المقنع في الوثائق في علماء القرن الخامس الهجري .

11) أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني [50] .

12) أحمد بن الحسن بن عرضون الغماري [51] .

13) ابراهيم بن أحمد بن عبد الرحمن الانصاري له كتابان : الوثائق المختصرة، وكتاب الشروط والتمويه مما لا غنى عنه لكل فقيه [52] .

14) ابراهيم سليمان بن أبي زكرياء [53] .

15) أيوب بن ابراهيم [54] .

16) أبو بكر بن عبد العزيز بن يحيى المعروف بابن الحصار القرطبي له تأليف في الوثائق المدارك 303/6 .

17) أبو الشتاء بن الحسن بن محمد الغازي الحسيني الصنهاجي [55] .

18) أبو البركات بن عبد السلام موصول السماري له موصل الافهام [56] .

19) ابن أبي جبر [57] .

20) ابن كوثر [58] خلف بن سعيد بن عبد العزيز الغافقي الاشبيلي .

21) ابن معاذ الشعباني [59] .

22) ابن شعبان [60] .

23) ابن حمزة [61] .

24) ابن عبدون [62] .

25) ابن حبيب [63] .

ابن سعيد المعروف بأبي سرحان له كتاب في الوثائق وكتاب في فقهها سماه المفيد توفي سنة 450 هـ المدارك 94/8 .

26) البشير بن أحمد محمود الغلاوي [64] .

27) التهامي بن عبد الله بن الشريف الحسني [65] .

28) خلف بن مسلمة بن عبد الغفور [66] .
29) داود بن محمد الجزولي [67] ولعله هو المذكور في المعسول 8/6 المنسوب اليه أمهات الوثائق .
30) الرعيني [68] .
31) لسان الدين بن الخطيب السلماني [69] .
32) محمد بن ابراهيم بن عياش البلفيقي له تنبيهات على وثائق ابن فتوح [70] .
33) محمد بن عبد العزيز بن يحيى المعروف بابن الحصار [71] .
34) محمد بن أحمد بن مسعود بن صنعون [72] .
35) محمد بن عيسى الشهير بابن المناصف [73] .
36) محمد البشير التواتي [74] .
37) محمد بن عباد [75] .
38) محمد بن يبقي بن زرب [76] .
39) محمد بن خالد بن حيان [77] .
40) محمد بن غالب [78] .
41) محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن عمر الغافقي المري (508 هـ — 597 هـ) له مختصر حسن في الشروط — التكملة ص 273 ط مدريد والذيل والتكملة 51/6 .
42) محمد بن أحمد بن القطان [79] .
43) محمد بن يحيى بن عبد الجبار بن يوسف بن معود [80] .
44) محمد بن عبد الرحمن بن جلال (الكبير) [81] .
45) محمد بن عبد السلام بن حمدون بناني [82] .
46) محمد بن أحمد بناني الملقب بفرعون [83] .
47) محمد بن أحمد المصمودي [84] .
48) محمد بن يحيى بن لبابة القرطبي [85] .

49) محمد بن أحمد بن عبد الله الشهير بابن العطار [86] .
50) محمد بن عبد الله بن أبي زمنين [87] .
51) محمد بن أحمد اللخمي الباجي الاشبيلي [88] .
52) محمد بن عبد الله بن مزين القرطبي [89] .
53) محمد بن فتوح التجيبي (ت 591 هـ) له كتاب في الوثائق [90] .
54) محمد بن الفرج الأندلسي مولى ابن الطلاع [91] .
55) خلف بن سليمان بن فتحون [92] .
56) محمد بن أحمد بن عبد الملك الفشتالي [93] .
57) محمد بن أبي بكر بن يوسف الغافقي من أهل شاطبة توفي بعد سنة 584 هـ مولده 518 هـ له كتاب مختصر في الوثائق ضمنه ما ليس في بابه فعيب عليه ــ التكملة ص 254 ط مدريد والذيل والتكملة 140/6 .
58) موسى بن يحيى بن عيسى المازوني المغلي [94] سماه الرائق في تدريب الناس على الوثائق . تعريف الخلق 584/6 .
59) موسى بن أحمد (ويقال محمد بن سعيد اليحصبي يعرف بالوتد) [95] .
60) عبد الرحمن أبو للمطرف القنازعبي [96] .
61) عبد الله بن سيد العبدري يعرف بابن سرحان المرسي [97] .
62) عبد الصمد بن موسى بن هذيل بن محمد تاجيت البكري القرطبي [98] .
63) عبد الرحمن بن أحمد الأزدي الغرناطي يعرف بابن القصير [99] .
64) عبد الوهاب بن عامر القرشي الفهري [100] .
65) عبد الملك بن شعيب الفشتالي [101] .
66) عبد الواحد الونشريسي [102] .
67) عبد السلام بن محمد الهواري [103] .

68) عبد الرحمن ابراهيم الدكالي [104] .

69) عبد الله بن فتوح بن موسى الفهري البونتي، ألف الوثائق المجموعة، وهو تأليف كما يقول عياض مشهور مفيد جمع فيه أمهات كتب الوثائق وفقهها وهو مستعمل [105] .

70) عبد الله بن غالب بن تمام الهمذاني له تأليف في الوثائق، [106] .

71) علي بن أحمد بن الخصيب المعروف بابن زكرون [107] .

72) عبد الله بن عبد الغفور الاقليبي له مختصر في الوثائق ـــ التكملة 476 ط ، مدريد .

73) عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي [108] .

74) علي بن حمزة الغرناطي [109] .

75) علي بن بري التازي التسولي [110] .

76) علي بن يحيى بن القاسم القاضي أبو الحسن المعروف بالجزيري [111] .

77) علي بن هارون التلمساني [112] .

78) علي بن عبد الله المتيطي [113] .

79) علي بن عبد الله بن الحاج الحارثي الغرناطي (توفي 606 هـ) له كتاب في صناعة الشروط الذيل والتكملة في القسم الخامس ص 225 .

80) عيسى بن مسعود بن المنصور المنكلاتي الزواوي [114] .

81) عتيق بن أسد بن عبد الرحمن الانصاري اليانشتي [115] المتوفي سنة 538 هـ .

82) فرج بن سلمة بن زهير البلوي القرطبي [116] .

83) فضل بن سلمة [117] .

84) قاسم بن محمد [118] .

85 القلشاني القاضي [119] .

86) يحيى بن محمد بن فرج بن فتح يعرف بابن الحاج [120] .
87) يحيى بن عمر بن بقاء الجدامي المعروف بالمرحوني الألوسي (457 ـــ 521 هـ) له مختصر في الوثائق اعلام زركلي 9/202 .
88) يوسف بن عبد الله بن سعيد بن أبي زيد البلنسي المعروف بابن عياد [121] .
89) الوفلاوي [122] .



الهوامش

(1) التوثيق ويقال الوثائق : جمع وثيقة، وهو ربط الشيء ليلا ينقلب ويذهب ولما كانت العقود يعرف بها مَا جرى سميت شروطا وسميت عقودا لأنها ربطت كتبه كما ربطت قوله، والشروط والوثائق والعقود أسماء لمسمى واحد، فيقال فلان عالم بالتوثيق كما يقال عالم بالشروط، ويقال عالم بالعقود، وكثيرا ما نجدهم يقولون له كتاب في الشروط وله تأليف في الوثائق وله تأليف في العقود .

(2) البقرة : 282 .

(3) النساء : 6 .

(4) البقرة : 282 .

(5) الطلاق : 2 .

(6) المائدة : 106 .

(7) النور : 4 .

(8) أنظر في هذا : وثائق وفقه للفقيه ابن اسحاق، مخطوط م ع ، تطوان رقم 666 ووثائق الغرناطي، ص 3 ط ح والمنهج الفائق للونشريسي ص 5 ط ج ، واللائق لمعلم الوثائق لابن غرضون 3/1 ط تطوان .

(9) التشريع الجنائي الاسلامي ص 76/75/74 .

(10) البقرة : 273 .

(11) تفسير المراغي 75/3 ط : الحلبي .

(12) المحرر الوجيز 359/2 ط : وزارة أوقاف المغرب .

(13) المنهج الفائق / ص 4 ووثائق الغرناطي، ص 3، واللائق 2/1 .

(14) جامع البيان 120/3 .

(15) المنهج الفائق ص 3 .

(16) البقرة : 273 .

(17) المصدر نفسه .

(18) المنهج الفائق ص 3 .

(19) المصدر ص 5 .

(20) المصدر .

(21) المحرر الوجيز 371/2 .

(22) المنهج الفائق، ص 6 واللائق 5/1 .

(23) المصدر .

(24) التبصرة ..

(25) المنهج الفائق ص 6 .

(26) وثائق الغرناطي، ص 4 والمحرر الوجيز 360/2 واللائق 9/1 .

(27) وثائق الغرناطي ص 4 .

(28) المنهج ص 3 .

(29) المصدر .
(30) وثائق الغرناطي ص 3 .
(31) المصدر .
(32) انظر ما قيل فيها مفصلا في التمهيد لابن عبد البر 214/1 .
(33) الصلة : 40 .
(34) الصلة : 50 .
(35) المدارك 112/5 والديباج : 37 .
(36) أنظر كتاب لباب اللباب ص 316 .
(37) الصلة لابن بشكوال ص 544 .
(38) العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، ص 57، ط ثانية .
(39) انظر المقدمة الجيدة التي كتبها الأستاذ أحمد الصنهاجي : تحرير الوثائق العدلية ص 9
(40) نيل الابتهاج 81 على هامش الديباج وشجرة النور 258 .
(41) التكملة لابن الابار 103 ط : مصر .
(42) الصلة ص 50 .
(43) الصلة ص 40 .
(44) الديباج : 45 .
(45) الديباج : 38 .
(46) المدارك : 112/5 والديباج : 37 وعلماء أخر بقية للخشني ص 168 .
(47) الصلة 19 .
(48) انظر تحرير الوثائق العدلية ص :
(49) المدارك 146/8، له كتاب المقنع ـــ الصلة 122 .
(50) له غنية المعاصر والتالي، والمنهج الفائق، وكلاهما طبع على الحجر .
(51) له كتاب اللائق لمعلم الوثائق، طبع مرارا بفاس وأعيد طبعه بتطوان .
(52) التكملة 155 ط : مصر، والديباج : 89، والاعلام للتعارجي 151/1 .
(53) عثرت عليه في كتاب فقهي مخطوط خاص مبتور الأول والآخر، قديم لبعض الأندلسيين ووردت الاشارة اليه في كتاب ابن الفرضي 24/1 .
(54) التكملة 198 .
(55) له شرح الوثائق الفرعونية، طبع بعناية ولد المؤلف ط : الأمنية ـــ الرباط .
(56) يوجد عند بعض الخواص .
(57) ذكره الرباطي في شرح العمل المطلق له قوله : وحد من يعقل سبعمائة فصاعدا أن جمعوا في نسبه .
(58) التكملة ص 50، ط مدريد ـــ المعيار للونشريسي، 17/4 ط ح .
(59) يوجد ضمن مجموعة مخطوط بدار الحديث الحسنية، رقمه 4912 .

(60) اللائق لمعلم الوثائق 132/1 .

(61) المعيار للونشريسي 281/4 .

(62) نفح الطيب 166/3 .

(63) العمل المطلق ذكره لدى قوله : ومن حقوق زوجها أن يسالا .

(64) مكتبة محمد بن عبد الله بن فال .

(65) يوجد ضمن مجموع بخزانة دار الحديث الحسنية رقم المجموع 4912 .

(66) اللائق : 20/1 .

(67) مكتبة أهل شنقيط .

(68) توجد نسخة من وثائقه عند أحد الأشخاص بتطوان .

(69) له مثل الطريقة في ذم الوثيقة طبعت بالرباط .

(70) المدارك 126/6 والديباج 220 .

(71) المدارك 303/6 .

(72) الصلة 567 والتكملة 560 ط مدريد .

(73) شجرة النور 178 .

(74) شجرة النور 415 .

(75) توجد نسخة من وثائقه ضمن مجموع مخطوط بمكتبة دار الحديث الحسنية رقم 4912 .

(76) يوجد جزء من وثائقه عند بعض الخواص .

(77) المدارك 456/4 .

(78) تاريخ ابن الفرضي 22/2 والمدارك 158/5 .

(79) الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة لأبي الحسن الحكيم، ص 48 تحقيق تونس .

(80) التكملة، الجزء المخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 29 .

(81) تحرير الوثائق العدلية (مقدمة) .

(82) نفس المصدر .

(83) طبعت .

(84) يوجد كتابه مخطوطا بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1862 .

(85) بغية الملتمس، 134 وجذوة المقتبس، 91 والديباج 251 ــ 252، والمدارك 86/6 .

(86) جذوة المقتبس 80 .

(87) جذوة المقتبس 53، والديباج 270 .

(88) فهرس ابن خير 252 .

(89) الاعلان بأحكام البنيان لابن الرامي (مخطوط خاص) .

(90) التكملة، ص 256 ط مدريد .

(91) فهرس ابن خير،ص 241 والصلة 565، والديباج 275 .

(92) الصلة 519 والبغية 73 والتكملة 104 .

(93) توجد نسخ في كتابه متعددة، إحداها في خزانة تطوان العامة .
(94) نيل الابتهاج 343،وتعريف الخلف 584/2 .
(95) الصلة 41 والديباج 345 .
(96) الصلة 323 والجذوة للحميدي 278 والمدارك 293/7 .
(97) الصلة 279 .
(98) الصلة 377 .
(99) شجرة النور 154 .
(100) التكملة 2427 ط : مدريد .
(101) جذوة الاقتباس 443/2 .
(102) مقدمة تحرير الوثائق العدلية ص ط .
(103) طبع تأليفه .
(104) تحرير الوثائق العدلية (مقدمة) .
(105) المدارك 166/8 والصلة 611 .
(106) المدارك 188/8 .
(107) المدارك 274/6 .
(108) له وثائق فقهية توجد مخطوطة بالخزانة الملكية رقمها 4514 .
(109) الصلة 419 .
(110) وثائق بربرية ص 132 .
(111) توجد عدة نسخ من تأليفه عند الخواص .
(112) له اختصار المتيطية توجد نسخة منها بمكتبة تطوان .
(113) الديباج 103 .
(114) النيل 215 ، والتكملة 1933 ط مدريد .
(115) المدارك 126/6، والديباج 220 والذيل والتكملة (القسم في السفر الخامس ص 118 قال عنه أنه عظيم الجدوى) .
(116) المدارك : 221/5 وتاريخ ابن الفرضي 394/1 وشجرة النور 82 .
(117) الجذوة 310، والنفح 171/3 تحقيق احسان عباس .
(118) الصلة 673 .
(119) صرح بنسبتها اليه الرباطي في شرح نظم عمله في باب القضاء والشهادات لشدي البيت :

فان بكى بالاكتفاء مثلا   خطابه أبو بالثبوت أعملا .

(120) التكملة 734 .
(121) يوجد كتابه مخطوطا عند أحد الخواص بالرباط وانظر تكملة ابن الابار ص 734 ط مدريد، وسماه : المنهج في الوثائق توفي 625 هـ .

الشفعة ، ومجالات تطبيقها :

للأستاذ : السعيد بو ركبة

1 ــ الشفعة لغة واصطلاحا .
2 ــ الأصل في مشروعيتها ، والحكمة في ذلك .
3 ــ أركانها .
4 ــ مسقطاتها .
5 ــ اجراءاتها .



توطئة :

إن الشفعة تعتبر من بين الأسباب الناقلة للملكية من شخص لآخر ..

والكلام عليها يقتضي تبيان ماهيتها لغويا واصطلاحيا، والأصل في مشروعيتها مع الحكمة في ذلك، كما يقتضي دراسة أركانها دراسة مستوعبة، والشروط في ذلك، مع ذكر مسقطاتها واجراءاتها .

أولا : ماهية الشفعة لغة، واصطلاحا :

ــ ماهيتها لغة :

إن الشفعة لغة تدل على الضم والزيادة، وهي مشتقة من لفظ شفع

بمعنى ضم وزاد. ويقال : شفع الشيء، يشفعه : اذا صيره زوجا، بمعنى أضاف اليه مثله .

ــ ماهيتها اصطلاحا :

والشفعة من الوجهة الاصطلاحية، تعرف بما يلي :

تمليك العقار المبيع جبرا على المشتري بما قام عليه من ثمن وتكاليف، مثل التسجيل والنفقات الأخرى .

ــ وبتأمل قليل في هذا التعريف، نجده يشتمل على أربعة عناصر :

1 ــ **الشريك الذي يطالب بالأخذ بالشفعة**، وهو قد حذف هنا، لأن لفظ : تمليك، مصدر أضيف الى مفعوله الثاني بعد حذف الفاعل، ويمكن تقدير الكلام ملكت المحكمة أو القاضي الشريك الشفيع العقار المبيع الى آخره ..

2 ــ **العقار** المبيع، أو **غيره**، موضوع الشفعة ، أو المشفوع فيه .

3 ــ **المشتري**، وهو المالك الجديد للحصة الشائعة، المشفوع منه العقار أو غيره .

4 ــ **ما يتملك به المشفوع فيه**، وهو الثمن وما يتبعه .

فهذه العناصر الأربعة، هي التي تناولها الفقهاء الأقدمون بالتحليل والدرس حيث عبروا عنها بالأركان... ومن بين من درج عليها الامام ابن رشد في كتابه : (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) .

غير أنه زيد عليها عنصر خامس من لدن فقهاء القانون المحدثين، هو عنصر العقار المشفوع به ..

اذ لولا اعتباره لما صح القول بتسمية العقار المشفوع شفعا، يدل

على هذا ما أشار اليه الدكتور عبد الرزاق السنهوري [1] حيث قال :

« فالشفعة، تفترض من هناك شفيعا، وهو الذي يأخذ بالشفعة، ومشفوعا منه، وهو المشتري الذي يحل محل البائع، والبائع لهذا المشتري، وهو الذي يحل الشفيع بإزائه مشتريا محل المشتري الأصلي، وعقارا مشفوعا به، وهو العقار المملوك للشفيع، وقد شفع به، وعقارا مشفوعا فيه، وهو العقار الذي باعه صاحبه للمشتري الأصلي، وشفع الشفيع فيه » .

فاذا تفهمنا مضمون التعريف السابق، فهنالك تعريف آخر، عبر عنه بعضهم حيث قال [2] :

« الشفعة، هي حق ممنوح للشريك على الشيوع في أن ينتزع لنفسه الحصة الشائعة التي فوتها أحد الشركاء بعوض، وفي مقابل ذلك، يدفع الى من انتقلت اليه : العوض، ومصروفات العقد، والمصروفات الضرورية والنافعة التي أنفقها منذ وقوع الصفقة » .

وبالمقارنة بين التعريفين، نجدهما يتماثلان من حيث المحتوى، ويختلفان من حيث التعبير .

ومن الجدير بالذكر، أن هناك تعريفا آخر لأحد الفقهاء الأقدمين المعتمدين في هذا المضمار، وهو الامام ابن عرفة، فقد عرف الشفعة بقوله :

« استحقاق شريك، أخذ مبيع شريكه، بثمنه .. » .

وبنظرة خاطفة الى هذا التعريف، نجده رغم ايجازه ــ يشتمل على نفس العناصر الموجودة في التعريفين السابقين، وهي :

أ ــ الشفيع وهو المطالب بالأخذ بالشفعة .

ب ــ العقار المشفوع فيه .

ج ــ المشتري لهذا العقار .

د ــ دفع الثمن وما يتبعه .

على أن العلامة التسولي شارح البهجة على تحفة ابن عاصم أوضح المراد من كلمة « استحقاق » اذ بين أنها تعني **الصفة الثابتة للشريك، وهي كونه بحيث يجب له ذلك**، لا ما ذكره هو ـــ أي ابن عرفة ـــ من قوله فيه : « **رفع ملك شيء، بثبوت ملك قبله** » [3] .

ثانيا : الأصل في مشروعية الشفعة، والحكمة في ذلك :

والأصل في مشروعيتها، يتجلى في الأحاديث التالية :

أ ـــ حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، حيث قال :

« قضى رسول الله بالشفعة في كل ما لم يقسم، فاذا قسمت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » رواه الخمسة .

ب ـــ حديث أبي رافع رضي الله عنه، حيث قال :

« سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : الجار أحق بسقبه » أي قريبه، ويروى يصقبه بالصاد، وله نفس المعنى، رواه الخمسة غير مسلم .

ج ـــ حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها وإن كان غائبا، اذا كان طريقهما واحدا » .

فهذه النصوص، بعض ما ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشفعة، وإن كان الحديث الأول قد اعتمد من طرف المالكية ومن نحا نحوهم، بينما الحديثان الآخران، قد اعتمدا ـــ زيادة على الأول ـــ من طرف مذاهب أخرى .

والحكمة في مشروعيتها، تتجلى في **رفع الضرر عن الشريك، أو الشركاء الآخرين**، الذي يمكن أن يحصل له أولهم، **بسبب دخول العنصر الأجنبي**، والذي سيحل محل شريكهم، وفي **دفع كثير من النزاعات والخصومات**، كما تتجلى أيضا في : **ضم ما يمكن أن يتبدد من أجزاء، الملكية الواحدة**، هذا الضم الذي من شأنه **عدم الحاق أي ضرر**

بالمشتري الأجنبي عن الشركاء، نظرا لكونه يأخذ الثمن الذي دفعه في الجزء المشاع، زيادة على غيره من المصروفات الضرورية، والنافعة، كرسوم التسجيل وغيرها .

ثالثا : أركان الشفعة :

— حتى تكون الشفعة عملا صحيحا، لا بد من توفرها على أركان، والأركان بداهة، هي الأسس التي ينبني عليها الشيء، ومن هنالك تدخل في حقيقته، بينما شروط ذلك الشيء تخرج عن حقيقته، ولله در القائل الذي حدد كلا من الركن والشرط في البيت التالي :

الركـــن في ماهيـــة قد ولجـــا والشرط عن ماهيـــة قد خرجـــا

وهذه الأركان هي :

الشفيع والمشفوع فيه والمشفوع منه وما به تكون الشفعة .

مفهوم الشفيع :

إن الشفيع هو الذي يطالب في الأخذ بالشفعة، دَفعا لضرر متوقّع نزوله به .

وحتى نتبين هذا المفهوم بشكل أكثر وضوحا، لا بد من الوقوف على ما أورده بعض الفقهاء من بيان في ذلك :

ففي اطار المذهب المالكي والشافعي وأهل المدينة :

يقال : إن الشفيع هو كل مشارك في العقار المشاع الذي وقع تفويت جزء منه، ولم يقاسم. وعليه، فكل من بقي على شركته، ولم يسبق له

أن قاسم غيره من الشركاء، فله الحق في المطالبة في الأخذ بالشفعة، فيما فوت من جزء مشاع في العقار، اذا كان التفويت وقع بمعاوضة كالبيع والمهر والخلع والصلح عن الدم، فان صار له بميراث، فلا شفعة فيه اتفاقا، وان صار له بهبة فقولان :

قيل : تجب الشفعة، وقيل : لا تجب... وقصرها أبو حنيفة على البيع [4]، وبعبارة أخرى : «الشفيع هو من حصة شائعة في الشيء المشاع مع الشزيك الذي فوت حصته فيه الى الغير بعوض [5] .

وقال صاحب البداية عن الشفيع :

« ذهب **مالك والشافعي وأهل المدينة** الى أن لا شفعة إلا للشريك ما لم يقاسم ...

وقال أهل العراق : الشفعة مرتبة، فأوْلَى الناس بالشفعة : الشريك المقاسم اذا بقيت في الطرق، أو في الصحن شركة، ثم الجار الملاصق .

وقال أهل المدينة : لا شفعة للجار ولا للشريك المقاسم ... [6] .

ومستند المالكية في كون الشفعة لا تكون إلا للشريك الذي لم يقاسم غيره : حديث جابر ابن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قضى بالشفعة فيما لم يقسم، فاذا وقعت الحدود فلا شفعة .

خرجه مسلم والترمذي وأبو داود .

أما مستند أهل العراق، فهو حديث أبي رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الجار أحقُّ بصقبه » وهو حديث متفق عليه .

وخرج الترمذي وأبو داود عنه عليه السلام، أنه قال :

« جار الدار أحق بدار الجار » . وصححه الترمذي .

قال ابن رشد بعد كلام .. « وبالجملة، فعمدة المالكية : أن الأصول تقتضي أن لا يخرج ملك أحد من يده إلا برضاه، وان من اشترى شيئا، فلا يخرج من يده إلا برضاه حتى يدل الدليل على التخصيص..

وقد تعارضت الآثار في هذا الباب، فوجب أن يرجح ما شهدت له الأصول، ولكلا القولين سلف متقدم لأهل العراق من التابعين، ولأهل المدينة من الصحابة [7] .

على أن الدكتور محمد يوسف موسى، تساءل عمن له الحق في الشفعة : أهو الشريك في المبيع، أو حق من حقوقه كالشرب والطريق الخاصين، أم الجار أيضا مع هذا الشريك ؟ وثار خلاف بين الفقهاء.

فبالنسبة للأحناف :

يثبت هذا الحق للشريك في المبيع نفسه، ثم للشريك في حق من حقوق الارتفاق الخاصة، ثم للجار إن لم يكن للبائع شريك في هذا، أو ذاك ..... ويستدلون على ذلك بالأحاديث السابقة .

وبالنسبة للشافعية والمالكية والحنابلة وأهل الظاهر، فقد اتفقوا جميعا على أن حق الشفعة ليس إلا **للشريك في ذات المبيع ..**

فلا شفعة عندهم **للخليط،** أو **الشريك في حق من حقوق الارتفاق الخاصة بالمبيع ولا للجار أيضا،** وعللوا ذلك بكون الشفعة ثبتت على خلاف الأصل، فلا يصح التوسع فيها، بل يجب الوقوف فيها على ما ورد فيه النص... وقد رويت في هذا عدة أحاديث من بينها :

قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لم يقسم، فاذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة .

وإثباتا لهذا الاتجاه، قال الامام الغزالي أحد علماء الشافعية :

« فلا شفعة للجار عندنا وإن كان ملاصقا » .

كما صرح الرملي في نهاية المحتاج أنه قال : « لا شفعة إلا للشريك في العقار المأخوذ ولو ذميا.. ويوجب تأويل الأحاديث التي جاءت في اثباتها للجار، وذلك بجعلها على الشريك، لأن ملك كل شريك مجاور لملك صاحبه، فكل منهما جار للآخر (8) .

تعدد الشفعاء وتزاحمهم :

اذا تعدد الشفعاء وتزاحموا، وكان كل واحد منهم يطلب الشفعة، فلا يخلو الأمر من احدى حالتين :

إما أن يكونوا من مرتبة واحدة أو من عدة مراتب .

ــ **فان كانوا من مرتبة واحدة**، فيجب قسم العقار المشفوع فيه بينهم كلهم بقدر متساو على **عدد رؤوسهم**، وهذا ما ذهب اليه **الحنفيون وابن حزم** .

أما المالكيون والشافعيون والحنبليون، فان القسمة عندهم تكون حسب ما يملكه كل واحد منهم.. أي على قدر حصصهم .

والى هذا أشار ابن عاصم في تحفته بقوله :

والشركـــاء للشفيـــع وجبـــا   أن يشفعــوا معــه بقــدر الأنصبـــا

وإن كانوا من عدة مراتب، فيجب تقديم الشريك في المبيع نفسه، ثم الشريك، ثم الشريك في بعض حقوق الارتفاق الخاصة، ثم حق الجار، وهذا في اطار المذهب الحنفي، ويستدل أصحابه بقول الرسول صلى الله

عليه وسلم : « **الشريك أحق من الخليط، والخليط أحق من الشفيع** » .

ـــ على أن كل واحد من هذه العناصر الثلاثة، له مدلوله الخاص به .

فالشريك عندهم هو من له شركة في المبيع نفسه، **والخليط هو من له شركة في حق الارتفاق، والشفيع هو الجار** [9] .

ومن المعلوم، أنه ورد في المادة 30 من ظهير 19 رجب 1333 مراتب الشفعاء [10] وتقديم بعضهم على بعض في ممارسة الشفعة، وهي كالتالي :

1 ـــ الوارث بالفرض ، 2 ـــ الوارث بالتعصيب ، 3 ـــ الموصى له ، 4 ـــ الموهوب له ، 5 ـــ المكتسب بعوض .

شروط الشفيع :

ـــ وقد اشترط في الشفيع أربعة شروط، وهي كما ذكرها السنهوري في الوسيط .

1 ـــ أن يكون مالكا للعقار المشفوع به من وقت بيع العقار المشفوع فيه الى وقت ثبوت حقه في الشفعة ..

ومعنى هذا أن تكون ملكيته سابقة على البيع الذي يأخذ فيه بالشفعة، أما مجرد التفاوض فيما بينه وبين البائع له، فلا يكفي اذا لم يتم البيع.. وتمام البيع نفسه لا يعطيه الحق في الشفعة إذا لم يسجله لدى المحافظة العقارية [11] .

2 ــ أن يكون **متوفرا على أهلية التصرف**، وذلك بأن يكون **بالغا سن الرشد، وغير محجور عليه**.. فان كان قاصرا، وله أب ولي عليه، أو يلي الولاية عليه ولي الأب، فانه يجوز للولي الأخذ بالشفعة، نيابة عنه، دون استئذان المحكمة.. فاذا كان ولي القاصر هو الجد، لم يجز له أن يأخذ بالشفعة، **نيابة عن القاصر ألا بعد استئذان المحكمة** ..

فا لم يكن له وليّ، **فوصيه** هو الذي يأخذ له بالشفعة، نيابة عنه **بعد استئذان المحكمة** ..

وكالوصي : **القيم** على المحجور عليه، فالقيم هو الذي يأخذ بالشفعة، نيابة عنه بعد **استئذان المحكمة**.. (12) .

3 ــ **أن يكون غير ممنوع من شراء العقار المشفوع فيه** .

وتحت هذا الشرط، نجد السنهوري يورد ثلاث حالات، يكون فيها الشفيع ممنوعا من شراء العقار المشفوع، وهذه الحالات، هي :

الحالة الأولى : اذا كان العقار المشفوع فيه أرضا زراعية، وكان من شأن شرائها أن يزيد ما يملكه الشفيع من الأراضي الزراعية على الحد الأقصى الجائز تملكه بموجب قانون الاصلاح الزراعي (مائة فدان)، فكما لا يجوز له شراء هذه الأراضي، فكذلك لا يجوز له أن يشفع فيها .

الحالة الثانية : ساق السنهوري في هذه الحالة قوله :

إن من كان نائبا عن غيره في بيع مال هذا الغير، لا يجوز له شراء هذا المال لنفسه، لتعارض مصلحته الشخصية باعتباره مشتريا، عن مصلحة من ينوب عنه، باعتباره بائعا .

والنيابة في بيع مال الغير قد تأتي من **اتفاق**، وهذه هي **الوكالة**، وقد تأتي عن طريق **نص في القانون**، وذلك **هو الولي**، وقد تأتي عن طريق أمر

من السلطات المختصة، كما هي الحال في الوصي، والقيم والوكيل عن الغائب والسنديك والحارس القضائي .

فالنائب عن غيره على الوجه المتقدم في بيع مال هذا الغير، ممنوع من شراء هذا المال لنفسه، فلا يجوز له أن يتعاقد مع نفسه، نائبا في البيع وأصيلا في الشراء .

وكما لا يجوز له أن يشتري لنفسه عقارا أنيط به بيعه، كذلك لا يجوز له ـــ اذا باع هذا العقار للغير تنفيذا لنيابته ـــ أن يشفع فيه .

الحالة الثالثة : ويمكن تلخيصها من مضمون ما ورد في المادتين التاليتين 471 ـــ 472 من القانون المدني المصري، وهذا المضمون يتجلى في أنه لا يجوز للقضاة، ولا لأعضاء النيابة، ولا للمحامين، ولا لكتاب المحاكم، ولا للمحضرين (المعينين للمحاكم) أن يشتروا ـــ لا بأسمائهم ولا باسم مستعار الحق المتنازع فيه كله، أو بعضه، اذا كان النظر في النزاع يدخل في اختصاص المحكمة التي يباشرون أعمالهم في دائرتها، وإلا كان البيع باطلا .

كما لا يجوز للمحامين أن يتعاملوا مع موكليهم في الحقوق المتنازع فيها اذا كانوا باسم مستعار، وألا كان العقد باطلا [13] .

4 ـــ لا يجوز له أن يأخذ بالشفعة عن طريق الوقف :

فلا يجوز له ذلك، سواء كان العقار المراد شفعه مشاعا بسبب الشركة، أو بسبب الجوار .

وبيان هذا يتجلى في الفرضية التالية :

أرض زراعية ـــ مثلا ـــ تقدر بأربع هكتارات، فحبس صاحبها منها هكتارين، منفعة لبعض المحتاجين، فحازتهما السلطة المعنية بالحبس، وأصبحا تحت ادارتها، ثم باع المحبس الجزء الآخر، فهل يجوز لناظر الأوقاف أن يشفع

الهكتارين المبيعين ؟ والجواب على ذلك عدم الجواز، نظرا لكونه لا يملك الهكتارين المحبسين... والفقه يشترط في الشفيع أن يكون مالكا للعقار المشفوع به .

واذا كان هذا لا يجوز للناظر، فكذلك لا يجوز للموقوف عليه أن يشفع العقار المراد شفعه [14]، وعليه، فاذا توفرت هذه الشروط في الشفيع، فانه يشفع العقار المبيع كله، ويجب بالتالي أن يدفع جنس الثمن الذي اشتراه به المشتري، معجلا كان أو مؤجلا، وكذا ما يلحق به من أجرة دلال أو أجرة عدول في كتابة عقد الشراء، أو تسجيل، أو غيرها.. وهذا هو ما أشار اليه ابم عاصم في تحفته حيث قال :

ويلزم الشفيع حال ما اشتري، من جنس، أو حلول، أو تأخر .
وما ينوب المشتري فيا اشترى، يدفعه له الشفيع محضرا .

واذا علمنا هذا عن الشفيع، فينبغي أن ننتقل منه الى الكلام عن المشفوع فيه .

الركن الثاني : المشفوع فيه

أما العقار المشفوع فيه، فقد اتفق الفقهاء على وجوب الشفعة فيه، واختلفوا فيما عدا ذلك، غير أن فقهاء المذهب المالكي بينوا أن المشفوع فيه يكون إما في العقار، أو فيما له اتصال به، اتصال قرار، أو في توابعه .

فتكون الشفعة في العقار، بصفة مطلقة، أرضا زراعية، كان هذا العقار أو بساتين، أو دورا، أو حوانيت أو ما شابهها .

كما تكون فيما له اتصال بالعقار، اتصال قرار، سواء كان لا يتحول عنه ولا ينتقل، كالبئر وكفحل النخل وشبههما، أو كان يتحول عنه وينتقل، ولكنه أرصد لخدمتة، بحيث يتعذر انتاج العقار بدونه كالحيوان والجرار والمحرك لضخ المياه لسقي الأغراس والزروع ونحوها، ويسمى هذا في القانون : العقار بالتخصيص .

فالعقار بالتخصيص اذن، هو ما أرصد لخدمة العقار الطبيعي، فيعطى حكمه ما دام يخدمه .

وكون الشفعة تكون في العقار الطبيعي والعقار بالتخصيص، هو ما أشار اليه ابن عاصم في تحفته، حيث قال :

وفي الأصول شفعة مما شرع ... في ذي الشياع، وبحد تمتنع
ومثل بئر وكفحل النخل ... تدخل فيها تبعا للأصل
والماء تابع لها فيه أحكم ... ووحده إنْ أرضه لم تقسم

وبتأمل قليل في الأبيات الثلاثة، نلاحظ أن الشفعة، تكون واجبة في العقار المشاع الذي لم يقسم، أما اذا قسم، فلا شفعة، يدل على ذلك الحديث الشريف :

« قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لم يقسم.. الحديث .

كما نلاحظ أن الشفعة تكون في البئر وفي ذكر النخل، تبعا لأصلهما كما تكون في الماء التابع للأرض، وهذا اذا لم تقسم ..

والصحيح وهو الذي به القضاء، أن الشفعة تكون فيه، ولو قسمت أرضه.. والى ما ذكر، أورد العلامة التسولى على شرح التحفة قوله :

« فان قسمت أرضه (التابع) قبل بيعه هو، فلا شفعة فيه » .

ابن سلمون : وأما الماء، فقال ابن رشد : لا اختلاف، أعلمه في المذهب في ايجاب الشفعة اذا بيع مع الأرض، أو دونها ولم تقسم الأرض، واختلف في ايجاب الشفعة فيه (الماء) اذا قسمت الأرض، فقال في المدونة لا شفعة فيه... وقال في رواية يحيى : أنّ فيه الشفعة.. » (15) .

ومما تجدر ملاحظته : أن هناك أنواعا من العقار تكون مشتركة على الشياع بين عدة شركاء، ولا تقبل القسمة كالحمام مثلا، فهل تكون الشفعة فيها أولا ؟

فالذي نراه مبسوطا في المظان الفقهية، هو أن الشفعة تكون في الحمام، وهو قول مالك وأشهب وابن الماجشون، وإن كان ابن القاسم يرى عكس ذلك، حيث لا يجيز الشفعة فيه وفيما أشبهه وفي مثل هذا حدثت نازلة بقرطبة أيام عبد الرحمن الناصر، حيث باع الفقيه : أحمد بن سعيد من ابن السليم حصة في حمام ..

وقضى له منذر فيه : « أن أجمع الفقهاء : بأن لا شفعة عليه على قول ابن القاسم .. .

فرفع الشفيع أمره للأمير عبد الرحمن الناصر، وقال :

نزلت بي مسألة وأخذ فيها بغير قول مالك .

فوقع بخط يده الى القاضي :

« لِتحمله على قول مالك » .

فجمع الفقهاء، فقال : مالك روى في الحمام الشفعة، فقضى له منذر بها » (16) .

وقد قيس على الحمام غيره كالفرن والرحى وشبههما، فأجيزت الشفعة فيهما، رغم كونهما لا يقبلان القسمة .

وقد ذكر في المقدمات : أن القولين في الشفعة فيما لا ينقسم، بناء على أن العلة في الشفعة : **دفع ضرر الشركة، أو ضرر القسمة**، ونحوه لابن عرفة وابن الحاجب .

فعلى أن العلة **رفع ضرر القسمة، لا شفعة فيما لا ينقسم**، لأنه لا يجاب فيها للقسمة اذا أراده المشتري، حتى يلزم ضرر الشريك بها.. وعلى أنها **دفع ضرر الشركة ، تجب الشفعة مطلقا، اذ ضرر الشركة حاصل فيما ينقسم ومالا ينقسم** (17) .

أما ابن عاصم، فقد درج في أرجوزته : التحفة على القول بالأخذ بالشفعة في الحمام والفرن والرحى وما أشبه ذلك حيث قال :

والفرن والحمام والرحى القضا   بالأخذ بالشفعة فيها قد مضى

كما درج على ذلك صاحب العمل المطلق حيث قال :

والأخذ بالشفعة في الحمام   ونحوه ، نسب للامام

وهؤلاء الفقهاء اعتمدوا في جواز الأخذ بالشفعة في العقار الذي لا يقبل القسمة على ما ورد في المدونة، اذ أجازت ذلك مطلقا، كان العقار يقبل القسمة أم لا يقبلها.. أما الشيخ خليل في مختصره، فقد شرط في العقار المشفوع فيه : أن يكون قابلا للقسمة، إلا أنه أشار الى أن المدونة تجيز الشفعة في العقار مطلقا، حيث قال :

« إن انقسم (العقار) وفيها الاطلاق، وعمل به » .

وكما تكون الشفعة في العقار وفيما هو متصل به اتصال قرار، تكون كذلك في توابع العقار .

وتوابع العقار، تتجلى في الغلال، وهي ثمار الأشجار والكروم، والنخيل وفي الخضر والقثاء والباذنجان، والفول الأخضر والبطاطيس والبقول والجزر [18] .

أما ابن عاصم، في تحفته، فقد قال : عاطفا على الممنوع في الشفعة :

ولم تبح للجار عند الأكثر   وفي طريق منعت وأندر
والحيوان كله والبئر   وجملة العروض في المشهور
وفي الزروع والبقول والخضر   وفي مغيب في الأرض كالجزر

الى أن قال :

والخلف في صنف المقاثيء اشتهر والأخذ بالشفعة فيها معتبر

فنراه في هذه الأبيات، يبين أن الشفعة تمنع على الجار عند أكثرية الفقهاء، كما تمنع في الأمور الواردة بعده، حيث أوضح أن الشفعة ممنوعة في الطريق بين الجيران وفي الأندر ـــ وهو موضع تيبيس الثمر، أو الزروع كما منعت في الحيوان، أو البضائع التجارية، وفي الزروع والبقول والخضر وفي كل المغيبات في الأرض، كالجزر، أو شبهه ..

ثم أوضح أخيرا أن المقاثيء فيها خلاف بالشفعة وعدمها، والراجح والمشهور : جوازها .

واذا كان المالكيون يحتمون أن يكون المشفوع فيه عقارا، أو يتصل به اتصال قرار، أو تابعا من توابعه، فان منهم من يجيز الشفعة في بعض المنقول وإن بيع مستقلا .

(فالامام مالك رضي الله عنه يرى وجوب الشفعة في السفن، لأن السفينة ـــ كما يقول ـــ تتخذ مسكنا مثل الدار، فتجب فيها الشفعة، كما تجب في المسكن الآخر، وهو العقار ..

ويرى المالكية ـــ بصفة عامة ـــ الشفعة في بعض ما هو منقول غير السفن وان لم يكن متصلا بالعقار اتصال قرار، كالبناء والشجر وذلك مثل الفواكه والخضر (19) .

أما الظاهرية، فيقولون بايجاب حق الشفعة للشفيع.. في كل شيء، عقارا كان أو منقولا، متصلا به أو غير متصل.. وفي هذا الصدد يقول ابن حزم :

« الشفعة واجبة في كل جزء بيع مشاعا غير مقسوم بين اثنين فصاعدا من أي شيء، كان مما ينقسم أولا، من أرض، أو شجرة واحدة فأكثر، أو عبد أو أمة، أو من سيف، أو من طعام، أو من حيوان، أو من أي شيء بيع لا يحل لمن له ذلك الجزء، أن يبيعه حتى يعرضه على شريكه، أو شركائه فيه .

فان أراد من يشركه فيه الأخذ له بما أعطاه فيه غيره، فالشريك أحق به، وان لم يرد، فقد سقط حقه، ولا قيام له بعد ذلك اذا باعه، فان لم يعرض عليه كما ذكرنا، حتى باعه من غير من يشرك فيه، فمن يشركه، مخير بين أن يمضي ذلك البيع، وبين أن يبطله ويأخذ ذلك الجزء لنفسه بما بيع به » [20] .

فاذا تفهمنا معظم ما قيل في المشفوع فيه، فينبغي أن ننتقل إلى الكلام عن المشفوع عليه، وهو المشتري .

الركن الثالث : المشفوع عليه أو المشتري :

اتفق العلماء على أن المشفوع عليه، هو من انتقل اليه الملك بشراء من أحد الشركاء الذي لم يقاسم، أو انتقل اليه من جار عند من يرى الشفعة للجار ..

وقد اختلفوا فيمن انتقل اليه الملك بغير شراء :

1 ــ في نطاق المذهب المالكي :

أن الشفعة تجب اذا انتقل الملك بعوض كالبيع والصلح والمهر وأرش الجنايات.. ورويت رواية ثانية عن مالك تتضمن :

إن الشفعة تجب بكل ملك انتقل الى المشفوع عليه، سواء كان الانتقال بعوض، أو كان بغير عوض، كالهبة بغير الثواب والصدقة.. أما اذا انتقل اليه عن طريق الارث، فلا شفعة فيه على الاطلاق [21] .

2 — في نطاق المذهب الحنفي :

ان الشفعة تجب في العقار المبيع فقط، أما اذا وهب هبة ثواب، فلا شفعة .

3 — في نطاق المذهب الشافعي :

وأما الشفعة في العقار، فتجب عند الشافعيين اذا انتقلت. ملكيته عن طريق العوض، وهذا يتوافق مع المذهب المالكي في احدى الروايتين عن مالك .

وتبعا لما سبق، فاننا نرى أن هبة الثواب عند مالك، تجب فيها الشفعة، بينما هي (الهبة) عند الشافعي باطلة (22) .

أما اذا كا المشفوع عليه أحد الشركاء، فينبغي أن يأخذ بحظه معهم في العقار المشفوع فيه، و يستبدُّ به دونهم ..

وهذا هو ما صرحت به المادة : 29 من ظهير 19 رجب 1333 حيث ورد فيها :

« كل شريك في الملك يشتري جزءا من العقار، يصبح مشاركا في ممارسة الأخذ بالشفعة، كغيره من باقي الشركاء بقدر الحصة التي كان يملكها قبل الشراء » .

ونفس هذا المضمون هو ما ذكره خليل في مختصره حيث قال :

« وهي (الشفعة) على قدر الأنصباء، وترك للشفيع حصته » .

وكمثال على ذلك : عقار مشاع بين أربعة شركاء، لواحد منهم فيه الثمن، ولآخر أيضا الثمن، وللثالث الربع، وللرابع نصفه ..

فلو باع هذا الأخير حصته التي هي النصف في العقار المشترك، فلا يخلو حاله، إما أن يبيعه لأجنبي، أو يبيعه لشريك ...

فان باعه لأجنبي، فان الشركاء يمارسون عليه حق الشفعة كل بنسبة حصته، فمن كان يملك ربع العقّار، يأخذ نصف الحصة المشفوعة، أي ربع العقار المشترك، ومن كان يملك ثمن العقار، يأخذ ربع الحصة، أي ثمن العقار المشترك .

وإن باعه لأحد الشركاء، فلبقيتهم ممارسة الشفعة عليه، ولكن ترك للشريك المشفوع عليه حصته منه، فلو أن المشتري لنصف العقار كان مالك الربع فيه، ترك له قدر الربع، بحيث يصير بمقتضى ضمه الحصة الجديدة الى الحصة القديمة، يملك في مجموع العقار نصفه .. وهذا ما تصدر في شأنه **الأحكام بالمحاكم المغربية** [23] .

الركن الرابع : الثمن ..

والثمن هذا يشكل عنصرا من عناصر الأخذ بالشفعة، وبقية هذه العناصر تتجسم في مقدار ما يأخذ الشفيع بالشفعة، ومتى يأخذ بها ؟

أما بالنسبة للثمن، فهو ما يدفعه الشفيع للمشتري، مقابل تملكه المشفوع فيه، معجلا كان أو مؤجلا حسب الاتفاق الذي وقع بين البائع والمشتري في تعاملهما ...

فاذا باع البائع عقاره المشاع بثمن حالّ، فان الشفيع يلزمه ــ عندما يريد الأخذ بالشفعة ــ أن يدفع له الثمن حالا باتفاق العلماء ..

وأما اذا باعه مؤجلا، **فقد قال مالك** : يأخذ بذلك الأجل، اذا كان مليئا، أو يأتي بضامن مليء، وإلا طولب بتعجيل الثمن.. وهذا هو ما أشار اليه ابن عاصم في تحفته حيث قال :

وحيثما الشفيـــع ليس بالملـــي قيـل له : سق ضامنا، أو عجّـل

وأما الشافعي ، فقد قال : يخير بين أن يعجل الثمن، فتتعجل الشفعة، وبين أن يؤخره، فتتأخر إلى وقت الأجل ..

وأما سفيان الثوري، فقد قال : **لا يأخذ بالشفعة إلا بالنقد**، لأنها قد دخلت في ضمان الأول.. قال : ومنا من يقول : تبقى في يد الذي باعها فاذا بلغ الأجل، أخذها الشفيع (24) .

وأما بالنسبة لمقدار ما يأخذ الشفيع، فانه لا يخلو أمره ــ كما في البداية ــ أن يكون واحدا، أو أكثر، والمشفوع عليه أيضا، لا يخلو أن يكون واحدا أو أكثر ..

فأما إن كان الشفيع واحدا، والمشفوع عليه واحدا، فلا خلاف في أن الواجب على الشفيع أن يأخذ الكل أو يدع .

وأما اذا كان المشفوع عليه واحدا، والشفعاء أكثر من واحد، فانهم اختلفوا في ذلك في موضعين :

أحدهما في كيفية قسم المشفوع فيه بينهم .

وثانيهما اذا اختلفت أسباب شركتهم، هل يحجب بعضهم بعضا عن الشفعة أم لا ؟ مثل أن يكون بعضهم شركاء في المال الذي ورثوه، لأنهم أهل سهم واحد، وبعضهم لأنهم عصبة .

الموضع الأول : كيفية قسم المشفوع فيه بين الشفعاء، وهذا قد تقدم إلا أننا نعود لبسطه، بناء على ما في البداية، قال ابن رشد :

« **فان مالكا والشافعي وجمهور أهل المدينة يقولون** :

« إن المشفوع فيه، **يقتسمونه** بينهم على **قدر حصصهم**، فمن كان نصيبه من أصل المال الثلث ــ مثلا ــ أخذ من الشخص بثلث الثمن، ومن كان نصيبه الربع، أخذ الربع ..

وقال الكوفيون : هي على عدد **الرؤوس** على السواء، وسواء في ذلك الشريك ذو الحظ الأكبر، أو ذو الحظ الأصغر .

وعمدة المدنيين : أن الشفعة حق يستفاد وجوبه بالملك المتقدم، فوجب أن يتوزع على مقدار الأصل : أصله، الأكرية في المستأجرات المشتركة، والربح في شركة الأموال ..

وعمدة الحنفية : أن وجوب الشفعة، انما يلزم **بنفس الملك،** فيستوي في ذلك أهل الحظوظ المختلفة، لاستوائهم في نفس الملك.. (25) .

الوضع الثاني : وهو ما اختلفت فيه أسباب الشفعة في المشفوع فيه :

وهنا قد أوضح ابن رشد : أن الفقهاء اختلفوا في دخول الشركاء العصبة في الشركة مع الشركاء بالفرض من قبل السهم الواحد .

فقال مالك : **أهل السهم الواحد،** أحق بالشفعة **اذا باع أحد الشركاء معهم في المال من قبل التعصيب،** وأنه لا يدخل العصبة في الشفعة على أهل السهام المقدرة، ويدخل ذوو السهام على ذوي التعصيب، وقد مثل لذلك بقوله : مثل أن يموت ميت، فيترك عقارا، ترثه : **بنتان وابنا عم،** ثم تبيع البنت الواحدة حظها، فإن البنت الثانية عند مالك، هي التي تشفع في ذلك الحظ الذي باعته أختها فقط، دون ابني العم، **وإن باع أحد ابني العم نصيبه، يشفع فيه البنات وابن العم الثاني،** وبهذا القول قال **ابن القاسم :**

ونظرا الى أن مشارك البائع في السهم، يقدم على غيره من بقية الشركاء، فإن خليلا ابن اسحاق المالكي قال في مختصره :

« وقدم مشاركه في السهم، وإن كأخت لأب أخذت سدسا، ودخل على غيره كذي سهم على وارث، ووارث على موصى لهم، ثم الوارث، ثم الأجنبي » .

قال الدسوقي محشّيا على الدرديري عند قول خليل : وقدم مشاركه ..

مذهب المدونة : أن المشارك في السهم، يقدم على الشريك الأعم أي الغير المشارك في الفرض، سواء كان ذلك الأعم صاحب سهم آخر، أو عاصبا، أو أجنبيا (26) .

قال الدرديري : فلو مات ذو عقار عن جدتين، وزوجتين، وأختين، فباعت احداهن نصيبها، فالشفعة لمن شاركها في السهم دون بقية الورثة، وإن كان المشارك في السهم، كأخت لأب من شقيقة، أو بنت ابن مع بنت، أخذت سدسا .

كما قال عند شرح قول خليل : ودخل على غيره :

ودخل الأخص من ذوي السهام على غيره، كميت عن ثلاث بنات، ماتت إحداهن عن بنتين، فباعت احدى أخوات الميتة، فأولاد الميتة يدخلن على خالاتهن، إذ الطبقة السفلى أخصُّ، والعليا أعمُّ ..

ومعنى كونهن أخص : أنهن أقرب للميت الثاني، وفيه : أن دخول البنات، انما هو من أجل تنزلهن منزلة أُمهنَّ الميتة، فصارت البنات : كأنهن نفس أمّهنّ الميتة .

واذا باعت إحدى بنتي الميتة، فالشفعة لأختها، ولا تدخل معها خالاتها لقوله : « وقدم مشاركه في السهم » .

وكميت عن ثلاثة بنين، مات أحدهم عن ابنين، فان باع أحدهما نصيبه، اختص به أخوه دون عميه، وإن باع أحد العمين، دخلا مع عمهما، كذي سهم أي كدخول صاحب فرض على وارث غير ذي سهم بل عاصب، كميت عن ابنتين وعمين، باع أحد العمين نصيبه، فهو للجميع بقدر حصصهم، ولا يختص به العم (27) .

وقد نص ابن رشد في بداية المجتهد.. على أن أهل الكوفة قالوا : لا يدخل ذوو السهام على العصبات، ولا العصبات على ذوي السهام، ويتشافع أهل السهم الواحد فيما بينهم خاصة، وبه قال : أشهب .

وقال الشافعي في أحد قوليه :يدخل **ذوو السهام على العصبات والعصبات** على **ذوي السهام** وهو الذي اختاره **المزني**، وبه قال : المغيرة من أصحاب مالك .

وعمدة مذهب الشافعي : عموم قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة بين الشركاء ولم يفصل ذوي سهم من عصبة، ومن خصص ذوي السهام من العصبات فلأنه رأى : أن الشركة مختلفة الأسباب، أعني بين ذوي السهام، وبين العصبات فشبه الشركات المختلفة **الأسباب بالشركات المختلفة من قبل محالّها الذي هو المال بالقسمة بالأموال**، ومن أدخل ذوي السهام على العصبة، ولم يدخل العصبة على ذوي السهام، **فهو** استحسان على غير قياس، ووجه الاستحسان أنه رأى أن ذوي السهام أقعد من العصبة [28] .

ثم زاد ابن رشد موضحا فيما بعد، من يأخذ بالشفعة، فقال : إنه رجلان : **حاضر، وغائب** .

أ ــ **فأما الغائب**، فأجمع العلماء على أنه على شفعته ما لم يعلم ببيع شريكه .

واختلفوا اذا علم وهو غائب، فقال قوم : تسقط شفعته، وقال قوم : لا تسقط وهو مذهب مالك. والحجة له : ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث جابر، أنه قال : « الجار أحق بصقبه » أو قال : بشفعته ينتظر بها اذا كان غائبا » .

وأيضا، فان الغائب في الأكثر مصدق عن الأخذ بالشفعة، **فوجب** عذره .

وعمدة الفريق الآخر : أن سكوته مع العلم قرينة تدل على رضاه باسقاطها .

ب ـــ **وأما الحاضر**، فد اختلف الفقهاء في وقت وجوب الشفعة له :

فقال الشافعي وأبو حنيفة : هي واجبة على الفور، بشرط العلم، وامكان الطلب، فان علم وأمكن الطلب، ولم يطلب، بطلت شفعته، إلا أن أبا حنيفة قال : إن أشهد بالأخذ لم تبطل، وان تراخى .

وأما مالك، فلسست عنده على الفور، بل وقتها متسع .

فمرة قال : **هو غير محدود**، وإنها لا تنقطع أبدا، إلا أن يحدث المبتاع بناء، أو تغييرا كثيرا، بمعرفته وهو حاضر عالم ساكت .

ومرة حدد هذا الوقت، فرويت عنه السنة، وهو الأشهر .

وقيل : أكثر من سنة، وقيل عنه : إن خمسة أعوام لا تنقطع فيها الشفعة .

واحتج الشافعي بما روى أنه قال : « الشفعة كحلّ العقال » .

وقد روي عن الشفعي : أن أمَدَها ثلاثة أيام.. (29) .

انتقال ملكية الحصة المشاعة إلى الشفيع :

من المعلوم، أن الحصة المشاعة في الفقه الاسلامي، تكون في المنقول، وفي العقار غير المحفظ.. وقد استمر الأمر كذلك في المغرب الى عهد الحماية الفرنسية .

ولما أخذت الحماية في التمكن من المغرب، خضعت بعض العقارات الى التحفيظ، فأصبحت عقارات محفظة.. وهكذا أصبحت الحصة المشاعة في ثلاثة أشياء : **في المنقول، وفي العقار غير المحفظ، وفي العقار المحفظ .**

أما انتقال الحصة المشاعة، فقد كانت ـــ في الفقه الاسلامي الى بداية استقلال المغرب ـــ تنتقل الى ملكية الشفيع بأحد أمور ثلاثة :

1 ـــ بالاشهاد ، 2 ـــ بالحكم ، 3 ـــ بالعرض العيني .

أما بالنسبة للاشهاد : فكان أول اجراء يتخذه الشفيع، هو التصريح لدى العدول لكي يسجلوا عليه، أنه قد أخذ بالشفعة : الحصة المشاعة من المشتري الذي يجب أن يكون الاشهاد بحضوره وعلمه، بالثمن المنصوص عليه في العقد مع الصوائر القانونية والعرفية.. وقد يقتصر على مجرد الاشهاد. وتارة، يضيف اليه عرضا عينيا (مبلغ الحصة) ليسلمه الى العدلين المكلفين باتمام العملية عن طريق التراضي [30] .

وهذا نفس ما ورد الايماء اليه في كتاب : « دليل عمليٍّ لقاضي التحفيظ العقاري » من أن المشهور في الفقه المالكي، وما جرى به العمل، هو أن التصريح بالأخذ بالشفعة، يجب أن يصدر عن الشفيع بحضور المشتري أمام العدول، وعلى الشفيع أيضا، أن يؤدي للمشتري ما دفعه، بحيث لا يلحقه أي ضرر من جراء الشفعة [31] .

وما رأينا من قبل، في وجوب الاشهاد، هو ما أشار إليه الشيخ بناني على شرح الزرقاني على مختصر خليل عند قوله : « وملك بحكم، أو دفع ثمن، أو إشهاد » .

حيث قال : عند قوله : « أو اشهاد » : **ابن عبد السلام** : المراد بالاشهاد : أنَّهُ بمحضر المشتري، وإلا فلا معنى له .

ابن عرفة : ونزلت عندنا هذه المسألة، عام 750هـ في شفيع أخذ شفعته في دار يملك باقيها بشهادة عدلين دون أن يوقف المشتري، ويشهد عليه بذلك.. ثم إن الشفيع باع جميع الدار، فنازعه المشتري الأول، لوقوع البيع قبل الاشهاد عليه، بالأخذ منه، فشاور القاضي في ذلك أبا عبد الله السطّي، فلم يذكر غير ما أشار اليه ابن عبد السلام من كلام ابن رشد،

وكنت أنا وابن خليل السكوني شهيدي النازلة، فعاتبنا القاضي في الشهادة في البيع، فاحتججت عليه بما في المدونة : من أنّ من له الخيار من المتبايعين، له أن يختار في غيبة صاحبه، ويشهد على ذلك، فيقاس عليه الشفيع ...

ثم قال الشيخ بناني : ورأيت بخط الشيخ المسناوي : أن ما لابن عبد السلام من اشتراط حضور المشتري، هو الذي جرى به العمل بفاس، نقل ذلك عن شيخه القاضي أبي عبد الله بردلة، خلافا لما في العمليات (32) .

فاذا كان بعض المشترين يتصالحون مع الشفيع في نقل الحصة الشائعة اليه بمجرد الاشهاد، فان منهم من يرفض المصالحة، وهذا ما يحمل الشفيع على أن يرفع دعوى أمام المحكمة للتوصل الى حقه .

وأما بالنسبة للحكم، فهو ما تصدره المحكمة ضد المشتري عندما يرفع الشفيع دعوى عليه أمامها في الوقت الذي يتوفر فيه على ما يوجب الشفعة .

وأما بالنسبة للعرض العيني : فهو المبلغ المالي الذي يقدمه الشفيع للمشتري، كثمن الحصة الشائعة مع ما يتبعها من صوائر وتحسينات .

وغالبا ما يودع هذا العرض في صندوق المحكمة اذا رفض المشتري تسلمه ..

ومما يجب لفت النظر اليه : أن الشفعة لا تكون في الحصة الشائعة فقط، بل تمتد الى توابعها. وهذا ما أشار اليه قانون الالتزامات والعقود المغربي .

فقد ورد في الفصل : 975 ما يلي :

« لا تكون الشفعة فقط في الحصة المبيعة من المالك على الشياع، ولكنها تمتد أيضا بقوة القانون الى ما يدخل في هذه الحصة، باعتباره من توابعها ..»

والتوابع هي ما وردت في الفصول الآتية من نفس القانون المذكور أعلاه : 516 ، 517 ، 523 ، 524 .

فقد صرح الفصل 516 بأن :

« الالتزام بتسليم الشيء يشمل أيضا توابعه، وفقا لما يقتضي به اتفاق الطرفين، ويجري به العرف ..»

فان لم يوجد اتفاق ولا عرف، اتبعت القواعد الواردة فيما يلي : 517 « بيع الأرض يشمل : ما يوجد فيها من مبان وأشجار، كما يشمل المزروعات التي لم تنبت، والثمار التي لم تعقد، ولا يشمل البيع : الثمار المعقودة ولا المحصولات المعلقة بالأغصان، أو الجذور، ولا النباتات المغروسة في الأوعية، ولا تلك المعدة لقلعها، واعادة غرسها، ولا الأشجار اليابسة التي لا ينتفع بها إلا خشبا، ولا الأشياء المدفونة بفعل الانسان، والتي لا يرجع عهدها الى عهد قديم الزمان .

كما أوضح الفصل : 523 بأن بيع الحيوان، يشمل :

1 ــ صغيره الذي يرضعه .
2 ــ الصوف، والوبر، أو الشعر المتهيء للجز ..

كما أبان الفصل 524 بأن بيع الأشجار يشمل الأرض القائمة عليها، كما يشمل ثمارها التي لم تعقد، أما المعقودة، فهي للبائع، ما لم يشترط غير ذلك .

رابعا : مسقطات الشفعة :

إن مسقطات الشفعة، تتجلى في الأمور الآتية، وهي :

1 ــ **التصريح بالتنازل عن ممارسة حق الشفعة** بعد قيام سببها الذي هو انتقال الملكية الشائعة الى الغير، وتوفر شروط الممارسة .

أما التنازل عن الممارسة قبل التمكن منها، فانه يعتبر مجردا من أي أثر، وذلك لانتفاء السبب الذي يمنع الشفيع حق الممارسة، بحيث يكون له الحق من جديد في الممارسة متى تهيأ له سببها، وتوفرت شروطها (المادة 33 من ظهير 19 رجب 1333)، وقد ورد في التحفة ما نصه :

وليس الاسقاط بلازم لمن أسقط قبل البيع، لا علم الثمن

2 ــ **مقاسمة الشفيع المشتري الشيء المشترى**، لأن ذلك قرينة دالة على إعراضه عنها .

3 ــ **شراء الحصة المشتراة من المشتري** ..

4 ــ **مساومة الشفيع مشتري الحصة**، لأن المساومة دليل على إعراضه عن الشفعة .

5 ــ **استئجار الشفيع الحصة المشتراة من المشتري** ..

6 ــ **سكوت الشفيع بعد العلم بالشراء**، وهو يرى المشتري يهدم ويبني ويغرس، فسكوته هذا، يسقط حقه في الممارسة دون حاجه الى انتظار مرور سنة عن علمه .

7 ــ **مضي شهرين عن حضوره عقد الشراء، بشرط التنصيص على هذا الحضور ضمن العقد .**

8 ــ مرور سنة كاملة على علمه بالشراء، ودون عائق مشروع منعه من ذلك [33] .

والى هذه المسقطات (دون الأول منها) أشار خليل في مختصره حيث قال : « وسقطت إن قاسم أو اشترى، أو ساوم، أو ساقى، أو استأجر، أو باع حصته، أو سكت بهدم، أو بناء، أو شهرين، إن حضر العقد، وإلا سنة كأن علم، فغاب، إلا إن ظن الأوبة قبلها فَعِيقَ » .

ومما تجدر ملاحظته : أن انتزاع الاسقاط من الشفيع بحيلة من الحيل كالاعلان على أن الشراء وقع بثمن مرتفع، فاذا به يتبين أنه كان بأقل مما أعلن عنه بمقدار النصف، أو الثلث، فانه بامكان الشفيع أن يمارس حقه في المطالبة بالشفعة بعد حلفه أنه ما أسقط حقه فيها إلا بما أعلن عنه من ارتفاع الثمن عن القيمة الحقيقية .

خامسا : اجراءات الشفعة :

واجراءات الشفعة هي الطرق التي يتوصل بها الشفيع الى الحصة الشائعة المبيعة في مواجهة المشتري الأجنبي، أو التي يتوصل بها المشتري تجاه الشفيع لاختيار جديته في الأخذ بالشفعة .

ولا شك أن أول ما يتبادر الى الذهن في هذه الاجراءات، هي اجراءات الشفيع، واجراءاته هذه تهدف الى دفع ضرر المشتري الأجنبي من جهة، ومن جهة أخرى، تهدف الى جمع شتات الملكية باسترجاع الحصة المبيعة وضمها الى مصدرها الكلي ..

وأما اجراءات المشتري، فقد مكنه المشرع منها حتى يستطيع بها اختبار جدية الشريك في ممارسة حق الشفعة.. قبل الاقدام على اصلاحها أو تحسينها ..

ونظرا لهذا، فنتبين : أن اجراءات الشفعة، قسمان :

1 — **اجراءات الشفيع .**

2 — **اجراءات المشتري .**

1 — اجراءات الشفيع :

— وحتى نتوصل الى هذه الاجراءات، يجب أن نفرق بين العقار غير المحفظ، والعقار المحفظ .

أما بالنسبة للعقار غير المحفظ، فأول ما يتخذه الشفيع، أن يشهد على ذلك، العدول مع حضور المشتري وعلمه بقوله :

اشهدوا عليَّ أنني أخذت بالحصة التي اشتراها المشتري بالشفعة، وقد سبق القول بأن **المشهور في الفقه المالكي**، وما جرى به **العمل**، هو أن التصريح أمام العدول بالأخذ بالشفعة يتحتم صدوره عن الشفيع بحضور المشتري وعلمه .

وقد يستغني عن الاشهاد، ويرفع **دعوى ضد المشتري من أول وهلة ..**

فان **أشهد عليه**، فلا يخلو حال المشتري من أحد أوجُهٍ ثلاثة : إما أن **يوافق الشفيع في مطلبه، أو يسكت عنه، أو يرفضه .**

فان وافق الشفيع في مطلبه، فيتحتم على هذا الأخير أن يسلمه الثمن والمصاريف، ولا يمكن لأي منهما الرجوع عما صرح به، لأن عملية الاستشفاع هذه تقرر عقدا لازما لهما معا، ليس لأي منهما التحلل منه، وإن لم يحضر الشفيع مبلغ الثمن والمصاريف، أجَّلَته المحكمة لاحضاره ثلاثة أيام، فان انصرم الأجل ولم يأت بشيء، باعت عليه لأجل التوفية من ماله ما هو أولى بالبيع ...

وإن سكت المشتري عن الشفيع في مطلبه، فان هذا الأخير إن أحضر له مبلغ الثمن والمصاريف، فان المحكمة تجبره على تسلمه، وإن لم يحضره، أجلته باجتهادها، فإذا انقضى الأجل ولم يأت بشيء ثبت الخيار للمشتري بين أمرين :

أ ــ بين أن يبقى متمسكا بطلب الثمن والمصاريف، وتسليم الحصة للشفيع، مما يدفع المحكمة أن تقرر حجز أموال الشفيع، بحيث تبيع منها للتوفية غير النفيس من **منقول**، ثم **العقار غير المهم**، ثم **العقار المهم**، فان حصلت التوفية بما سبق فذاك، وإلا بيعت الحصة المطلوب شفعتها .

ب ــ وبين أن يطلب من المحكمة اصدار قرارها بسقوط شفعته، وتبقى الحصة لنفسه .

وإن رفض المشتري مطلب الشفيع، ففي هذه الحالة، إن عجل الشفيع مبلغ الثمن والمصاريف، أجبرت المحكمة المشتري على تسلمه، وتسليم الحصة المشاعة للشفيع، وإن لم يعجله، فانها في هذه الحالة، لا تؤجله باجتهادها لاحضار الثمن، بل بمجرد ما إن يتبين لها عجزه عن احضار ذلك، يثبت الخيار للمشتري بين أمرين :

أ ــ بين أن يطلب من المحكمة اصدار قرارها بسقوط شفعته، ويبقي الحصة لنفسه .

ب ــ وبين أن يتمسك بطلب الاستشفاع، وتسليم الحصة، متابعا الشفيع بتوفية مبلغ الثمن.. بحيث تقرر المحكمة حجز أمواله، وتبيع منها للتوفية، حسب ما سبق بيانه ..

وأما بالنسبة للعقار المحفظ، فان النصوص القانونية ــ سواء منها ما يتعلق بالعقار المحفظ كظهير 19 رجب 1333، أو ما يتعلق منها بالالتزامات والعقود المنظمة لأحكام الشفعة، أو ما يتعلق منها بالمسطرة المدنية في

الفصول : 171 وما يليه — لم تتعرض لاجراءات ممارسة حق الشفعة، مما يدل على ترك تنظيم هذه الاجراءات الى الاجتهاد القضائي ..

وبالرجوع الى الاجتهاد، نجد أن محكمة الاستئناف بالرباط، كانت — خلال عهد الحماية — أصدرت عدة قرارات في قضايا مختلفة تتعلق بموضوع هذه الاجراءات... وأن وزارة العدل عالجت هذا الموضوع، مستشهدة بتلك القرارات في كتابها : « دليل عمليّ لقاضي التحفيظ العقاري » الذي أنجزته سنة 1388 هـ — 1968 م صحيفة 62 فقرة 60 تحت عنوان : الشفعة .

ويكفي هذا الشفيع أن يتصرف طبق القواعد المنصوص عليها في الفصول : 171 وما يليه من المسطرة الحالية، وأن يبلغ المشتري — بواسطة انذار غير قضائي مع عرض الأداء — حقه في الشفعة، وأن يباشر فعلا وبفعالية هذا الحق .

(حكم محكمة الاستئناف بالرباط في 14 دجنبر 1932 ، مجموعة الأحكام، المجلد السابع، صحيفة 158) [34]

2 — اجراءات المشتري :

ولكي نتوصل الى هذه الاجراءات، يجب أن نفرق بين العقار المحفظ وغير المحفظ .

فبالنسبة للعقار المحفظ، يجب التمييز بين ما اذا كان مشتري الحصة الشائعة، عمد الى تبليغ الشراء الى ذوي الحق بالشفعة، أو لم يقم بأي عمل .

أ — **فان قام بالتبليغ**، فيجب على من تبلغ مباشرة، المطالبة بالشفعة خلال ثلاثة أيام من تاريخ التبليغ، مضافا اليها مهل المسافة، وإلا سقط حقه (المادة 31 من ظهير 19 رجب 1333) .

وتجدر الملاحظة : أن المدة هنا مدة **اسقاط، فلا تنقطع،** ولا تتوقف بسبب من أسباب الانقطاع، أو التوقف .

ب ــ **وإن لم يقم المشتري باجراء التبليغ،** تبقى المبادرة من جانب الشفيع، إلا أنه بالنسبة لحق الشفعة، **فانه يتقادم، ما لم يباشر الشفيع المطالبة به خلال شهرين من تاريخ عقد الشراء، اذا كان هذا العقد قد نظم بحضور المشتاعين، وفي كل حال، خلال مدة سنة من تاريخ تسجيل البيع في السجل العقاري، اذا كان عقد البيع قد نظم في غيابهم، الفصل 32 ظهير 19 رجب 1333 .**

وبناء على هذا، قرر المجلس الأعلى : أن الشفيع الذي لم يقع البيع بمحضره، لا يسقط حقه في طلب الشفعة بعد شهرين بل بعد انقضاء سنة .

وإن أمد السنة هذا يبتدىء من تاريخ تسجيل البيع في المحافظة العقارية، لا من تاريخ وقوعه .

(أنظر حكم المجلس الأعلى رقم : 535 بتاريخ 10 دجنبر 1975 في مجلة القضاء والقانون العدد الصادر في يناير 1978 ، ص : 97) .

وتجدر الملاحظة : الى أن المشرع اعتبر هنا مدة الشهرين، أو مدة السنة التي يجب خلالها ممارسة الشفعة، من قبيل التقادم، فتخضع لسائر ما تخضع له مدد التقادم من أسباب التوقف والانقطاع (35) .

وأما بالنسبة للعقار غير المحفظ، فيجب التفريق بين ما اذا كان مشتري الحصة الشائعة، عمد الى تبليغ الشراء الى ذوي الحق بالشفعة، أو لم يقم بذلك التبليغ .

أ ــ فاذا عمد المشتري الى تبليغ الشراء الى ذوي الحق بالشفعة. فان الملاحظ في القانون : أنه وسع عليهم بمنحه اياهم : مهلة ثلاثة أيام،

مضافا اليها مهل المسافة، بينما الفقه الاسلامي لم يتح لهم هذه التوسعة، بل ضيق عليهم جدا .

فلو قام المشتري باتخاذ اجراء التبليغ الى ذوي الحق بالشفعة، وأوقفهم أمام المحكمة، فان هذه الأخيرة لا تصرفهم من أمامها حتى يحددوا موقفهم حالا من الشفعة، أو الترك، ولا تمنحهم أي مهلة، ولو باحدى زوايا قاعة الجلسات — مثلا — لغرض المشورة، واجماع الرأي، بل حتى لو اعتذروا بكونهم لم يطلعوا على الحصة المبيعة، ولا على مرافقها.. اللهم إلا اذا كان العقار المشاع قريبا من المحكمة التي تنظر في النزاع، بحيث يمكنهم الاطلاع عليه، والرجوع للتعبير عن رأيهم دون انفضاض الجلسة ...

ففي هذه الحالة يمكن للمحكمة، أن تمنحهم هذه المهلة، وتحفظ ملفهم الى آخر الجلسة في انتظار الاطلاع على العقار ..

أما ان كان العقار بعيدا، فان المحكمة تكتفي بوصفه لهم، وتجبرهم على التعبير عن رأيهم حالا، فان امتنعوا، قررت اسقاط شفعتهم ..

ثم إن صرحوا بالترك، انتهى المشكل، وان صرحوا بالأخذ بالشفعة، وكان لهم ناضٌ، أو مُعْلَمين به، ألزمتهم المحكمة احضار الثمن والمصاريف القانونية والعرفية اللازمة لانجاز عقد الشراء حالا ..

وفي حالة ما اذا كان الثمن مغالى فيه، بحيث تصبح الشفعة مستحيلة، فان اثبات الاحتيال والصورية، يمكن أن ينتج عن عناصر الملف، لا سيما من عبارات العقد، كما يمكن اللجوء الى اجراء خبرة، وبالتالي الى تحليف المشتري اليمين، على أن الثمن والمصاريف هما ما أخرجهما في الواقع من يده، وأنه ليس هناك احتيال، ولا صورية لصرف الشفيع عن ممارسة حقه، أو لابتزاز أمواله ظلما .

وإن لم يكن لهم ناض، ولا أعلموا به، فان المحكمة تمنحهم ثلاثة أيام لاحضار الثمن والمصاريف .

ب ـــ وإن لم يقم المشتري باجراء التبليغ، تبقى المبادرة من حق الشفيع [36] .

ومما يجب لفت النظر اليه هنا : أن الشفعة، **تجب** مباشرتها في الحصة الشائعة في المنقول، والعقار غير المحفظ **خلال سنة من تاريخ علم الشريك بتصرف شريكه في الحصة الشائعة**، وذلك تحت طائلة سقوط حق الشفعة، فـ 976 من قانون الالتزامات والعقود، كما تجدر الملاحظة : أن **مدة السنة**، ليست من قبيل مدد التقادم، **بل من قبيل مدد الاسقاط**، التي تسري بحق الكافة بمن فيهم القصّر متى كان لهم نائب قانوني، الفقرة : 2 من فـ : 976 ل ع م [37] .



الهوامش

(1) في كتابه الوسيط، ج : 9 ، ص : 447 ، طبعة دار النهضة العربية، القاهرة 1968 .

(2) انظر أحكام الشفعة في التشريع المغربي، للأستاذ أحمد الخريصي ، ص 4 دار الطباعة الحديثة، البيضاء .

(3) شرح البهجة على تحفة ابن عاصم ، ج : 2 ، ص: 108 .

(4) القوانين الفقهية لابن جزي ، ص : 211 .

(5) أحكام الشفعة في التشريع المغربي، للأستاذ أحمد الخريصي، ص : 16 .

(6) انظر البداية .. ج : 2 ، ص : 253 .

(7) المصدر السابق، ج : 2 ، ص : 254 .

(8) الفقه الاسلامي ، مدخل لدراسة نظام المعاملات فيه 295 .

(9) انظر كتاب : الفقه الاسلامي، للدكتور محمد يوسف موسى، ص : 279 — 298 .

(10) انظر مراتب الشفعاء ومن يقدم على غيره شرح الامام أبي عبد الله محمد التاودي على حفة ابن عاصم في التنبيه السابع، ج : 2 ، ص : 115 وما بعدها .

(11) انظر تفصيل الكلام على هذه النقطة بالذات في : ج : 9 من الوسيط للسنهوري ص : 580 — 581 ، هامش : 2 ، ص : 581 .

(12) انظر ج : 9 من الوسيط للسنهوري، ص : 589 .

(13) انظر : الوسيط للدكتور السنهوري ج : 9 ، ص : 591 — 592 .

(14) المرجع السابق : ج : 9 ، ص : 594 .

(15) انظر شرح البهجة على التحفة، للعلامة التسولي، ج : 2 ، ص : 109 .112

(16) المرجع السابق أعلاه ج : 2 ، ص : 109 .

(17) انظر شرح الزرقاني عبد الباقي على مختصر خليل، ج : 6 ، ص : 173 دار الفكر .

(18) انظر مزيد بيان في المراجع التالية :
أ — بداية المجتهد — لابن رشد، ج : 2 ، ص : 254 — 255 .
ب — البهجة في شرح التحفة، لأبي الحسن التسولي، ج : 2 ، ص : 109 .
ج — أحكام الشفعة فس التشريع المغربي، للأستاذ أحمد الخريصي، ص : 19 — 20 .

(19) انظر الفقه الاسلامي، مدخل لدراسة نظام المعاملات فيه، للدكتور محمد يوسف موسى، ص : 291 — 292 .

(20) المحلى لابن حزم الأندلسي، ج : 9 ، ص : 82 — 83 ، المسألة رقم : 1594 .

(21) انظر بداية المجتهد .. لابن رشد، ج : 2 ، ص : 255 — 256 .

(22) نفس المرجع أعلاه ونفس الجزء والصفحة .

(23) انظر أحكام الشفعة في التشريع المغربي، للأستاذ أحمد الخريصي ص : 18 — 19 — 20 ، وكذلك شرح البهجة للعلامة التسولي على تحفة ابن عاصم، ج : 2 ، ص : 125 .

(24) انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، ج : 2 ، ص : 256 — 257 .

(25) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج : 2 ، ص : 257 .

(26) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدرديري، ص : 435 .

(27) انظر شرح الدرديري على خليل، ص : 441 .

(28) البداية، بنصها الكامل .

(29) انظر بداية المجتهد، ج : 2 ، ص : 257 — 258 .

(30) انظر أحكام الشفعة في التشريع المغربي، للأستاذ الخريصي، ص : 47 — 48 .

(31) انظر كتاب : دليل عملي لقاضي التحفيظ العقاري، المنشور من طرف وزارة العدل بالمغرب سنة : 1388 ه — 1968 م ،ص : 32 .

(32) انظر ج : 6 من حاشية بناني على عبد الباقي الزرقاني على خليل ص : 185 . وانظر أيضا ما أشار اليه الأستاذ أحمد الخريصي في بحثه عن أحكام الشفعة في التشريع المغربي من أن اجراء الاشهاد لدى العدول، بممارسة حق الشفعة، أهمل العمل به لدى المحاكم الشرعية منذ الاستقلال حيث اقتصر المتقاضون على رفع الدعوى الى المحكمة من أول وهلة، ص : 50 .

(33) انظر أحكام الشفعة في التشريع المغربي، للأستاذ الخريصي، ص : 41 — 42 .

(34) كل ما قيل في اجراءات الشفيع والمشتري مأخوذ من كتاب : أحكام الشفعة في التشريع المغربي، للأستاذ أحمد الخريصي، رحمه الله، ص : 79 — 89 بتصرف .

(35) الحقوق العينية، ج : 2 ،ص : 457 — 458 ، للدكتور مأمون الكزبري — مطبعة الساحل، الرباط .

(36) معظم ما كان في اجراءات الشفعة مأخوذ من كتاب : أحكام الشفعة في التشريع المغربي للأستاذ أحمد الخريصي مع تصرف، بزيادة وحذف وتغيير .

(37) انظر الحقوق العينية، ج : 2 للدكتور مأمون الكزبري .

* * *



تعدد الأقوال والروايات في المذهب المالكي وطرق الترجيح بينها

للأستاذ : عبد السلام العسري

تمهيد :

هذا الموضوع ليس خاصا بالمذهب المالكي، فكل المذاهب الفقهية الاسلامية فيها أقوال وروايات متعددة. مثلا في المذهب الحنبلي نجد كتاب « الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف » للشيخ العلامة علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، استعرض فيه الروايات والوجوه داخل المذهب الحنبلي، ويذكر من اختار كل وجه أو رواية، ويخصص الشيخ ابن بدران الدمشقي في كتابه « المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل » فقرات في كيفية الترجيح بين الأقوال والروايات في ذلك المذهب .

ونجد في المذهب الحنفي « رسالة عقود رسم المفتي » للعلامة الفقيه الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين، يبين فيها تعدد الأقوال والروايات في المذهب الحنفي وطرق الترجيح بينها، لكن مصطلحات الأقوال والروايات تختلف تسميتها عما هو معروف عند فقهاء المذهب المالكي، فعند الحنفية : الأقوى، والقوي، والضعيف، وظاهر الرواية، وظاهر المذهب،

والرواية الناذرة. وعند المالكية : المتفق عليه، والراجح، والمشهور، والمساوي لمقابله، والشاذ، والضعيف .

وان ما سنستعرضه من قواعد ومباحث حول هذا الموضوع، وان كانت مراجعه ومصطلحاته مأخوذة من المذهب المالكي، فان مضمونه لا يبتعد عما هو مقرر في المذاهب الفقهية الاسلامية الأخرى. وذلك راجع الى وحدة المصدر والى طريقة النشوء والتطور التي مر بها كل مذهب فقهي اسلامي .

وتقتضي دراسة هذا الموضوع تَقْسيمَهُ الى المباحث التالية :

المبحث الأول : أسباب تعدد الأقوال والروايات

المبحث الثاني : تعريف، الأقوال والروايات

المبحث الثالث : صور التعارض بين الأقوال والروايات

المبحث الرابع : طرق الترجيح بين الأقوال والروايات

المبحث الأول : أسباب تعدد الأقوال والروايات .

نذكر في فرع أول : أسباب تعدد الأقوال، وفي فرع ثان : أسباب تعدد الروايات .

الفرع الأول : أسباب تعدد الأقوال

إن تعدد الأقوال أمر لا بد منه في كل مذهب حي متجدد، يراعي مصالح الناس وأعرافهم المختلفة، ولأن الحق قد يدفع الامام المجتهد لتغيير اجتهاده في

المسألة الواحدة، لعثوره على دليل جديد لم يكن على علم به، ثم علمه، أو لأنه رأى من الاختبار والتجربة لأحوال الناس ما يثبت خطأه في اجتهاده الأول، أو لأنه تنبه الى أمر في الدليل الذي بنى عليه كلامه، فعدل عنه .

وترجع أسباب تعدد الأقوال في المذهب المالكي الى أمرين :

الأول : ناتج عن اجتهاد أصحاب الامام مالك .

والثاني : ناتج عن شرح المدونة التي تعتبر المصدر الأساسي للفقه المالكي .

ففيما يتعلق بالأمر الأول، أي : تعدد الأقوال نتيجة لاجتهاد أصحاب الامام، نلاحظ أنه لما جاء عصر تلاميذ الامام، اختلفوا في استنباطهم اختلافا كثيرا، وأضيفت أقوالهم التي لم يعرف للامام مالك رأي فيها، الى المذهب، بل أضيفت بعض الأقوال التي خالفوا بها شيخهم فيما علم له فيه رأي الى المذهب، لأنها مبنية على أصوله ومناهجه، وان اختلفت في بعض النتائج عما وصل اليه، ولأنهم مهما يكن مقدار اجتهاداتهم فهم قد استمسكوا بنسبتهم الى شيخهم ومذهبه، فعدت أقوالهم من جملة المذهب المالكي .

ولما جاء عصر المخرجين كان لا بد أن تختلف نتائجهم في تخريجهم في المذهب، فكان لا بد أن يختلفوا في أقيستهم على المسائل المنصوص عليها، وأن يختلفوا في ادراك وجوه المصالح التي أفتوا على أساسها، وأن تختلف المصالح باختلاف الأشخاص والجماعات والبيئات والأعراف وخصوصا أنهم كانوا في أقاليم مختلفة، فمنهم مدنيون، ومنهم مصريون ومنهم مغاربة، ولكل بيئة وعرف، فكان كل ذلك سببا في كثرة الأقوال .

وأما الأمر الثاني أي : تعدد الأقوال نتيجة لشرح المدونة نلخص أسبابه فيما يلي :

1 ـــ تعددت الأقوال عند شرح مسألة من مسائل المدونة، بسبب

اختلاف الشراح في فهم المراد من لفظ المدونة في تلك المسألة .

2 ــ قد تكون هناك أقوال خارج المدونة، فيريد كل شارح لها أن يحمل لفظ المدونة على قول من تلك الأقوال .

3 ــ قد ينظر شراح المدونة في الأدلة الشرعية فيقتضي نظر أحدهم فيها خلاف مقتضى نظر الآخر، فيحمل كل منهم نص المدونة على ما اقتضاه نظره، فتكون تأويلاتهم للفظ المدونة أقوالا حقيقية لا مجرد تفاسير للفظها .

والملاحظ أن الشيخ خليل [1] في مختصره، عبر عن اختلاف شراح المدونة في الفهم بالتأويلين والتأويلات، ولم يعبر بالقولين والأقوال، وذلك لاختلاف الفقهاء المالكيين هل تعد تلك الاختلافات الواقعة في فهم المسألة أقوالا أم لا ؟

ونعرض فيما يلي رأي كل فريق :

رأي ابن عبد السلام ومن تبعه :

يذهب ابن عبد السلام الهواري التونسي (ت 749 هـ) ومن تبعه الى أن اختلاف شراح المدونة في معنى المسألة لا يعد أقوالا فيها، لأن الشراح انما يبحثون عن تصوير اللفظ وتوضيحه، والقول الذي ينبغي أن يعد خلافا في المذهب هو ما يرجع الى التصديق، أي إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وذلك أن الشراح للفظ الامام، إنما يحتجون على صحة مرادهم بقول ذلك الامام وبقرائن كلامه من عود ضمير وما أشبهه، وغير الشراح من أصحاب الأقوال، انما يحتج لقوله بالكتاب والسنة أو بغير ذلك من أصول صاحب الشريعة، فلا ينبغي أن تعتبر تلك التفسيرات المتعلقة بالمسألة كأنها أقوال متضمنة لأحكام مختلفة، وانما ينبغي أن يعد الكلام الذي شرحوه قولا، ثم الخلاف انما هو في تصوير معناه. لأن مراد الشارح تصوير معنى اللفظ وبيان مراد صاحبه به، سواء أكان في نفسه صحيحا أم فاسدا، ومراد

صاحب القول بيانِ حكم المسألة، من حيث الثبوت والانتفاء، أو الصحة والبطلان. وهذا عمل اجتهادي لا عمل تفسيري.

والى رأي ابن عبد السلام الهواري ذهب ابن عاصم في إرجوزته مرتقى الأصول حيث قال :

وَكُلُّ ما فَهِمَهُ ذُو الفهم ... ليس بنص لعروض الوهم
فالخلفُ بين شارحي المدونة ... ليس بقول عند من قد دونه
لأنه يَرجِعُ لِلتَّصَوُّرِ ... فعده قَوْلًا من التهور [2]

رأي ابن الحاجب [3] وكثير من المتأخرين :

يرى هؤلاء أن اختلاف شراح المدونة يعد أقوالا فيها، لأن الاختلاف في فهم اللفظ، آئل الى الاختلاف فيما ينبني على ذلك من أحكام، فكل شارح يقول : هذا معنى هذه المسألة ولا معنى لها غيره، فآل الاختلاف في معنى اللفظ الى الاختلاف في الأحكام المأخوذة من معنى ذلك اللفظ، ولو لم تكن تلك التأويلات أقوالا يجوز العمل بها، لم تكن لها فائدة، وتكون باطلة، وتصير المسألة المشروحة ملغاة اذا لم يترجح تأويل أحدهما على الآخر بمرجح [4].

ويوضح الشيخ عليش هذا الرأي فيقول : « إن مفهومات الشراح منها ــ أي من المسألة المشروحة ــ يعد أقوالا في المذهب، يعمل ويفتي ويقضي بأيها إن استوت، وإلا فبالراجح أو الأرجح، وسواء وافقت أقوالا سابقة عليها منصوصة لأهل المذهب أم لا ؟ وهذا هو الغالب، فان قيل : المدونة ليست قرآنا ولا أحاديث صحيحة فكيف تستنبط الأحكام منها، قيل : إنها كلام أئمة مجتهدين عالمين بقواعد الشريعة والعربية مُبيِّنين للأحكام الشرعية فمدلول كلامهم حجة على من قلدهم منطوقا كان أو مفهوما صريحا كان أو اشارة، فكلامهم بالنسبة له كالقرآن والحديث الصحيح بالنسبة لجميع المؤمنين » [5] .

ويجدر التنبيه هنا أن الشيخ عليش رحمه الله لا يقصد بكلامه أن كلام الأئمة له قداسة القرآن والحديث الصحيح، وانما يقصد أن المنهج المتبع في تفسير نصوص القرآن والحديث يتبع أيضا في تفسير أي كلام عربي آخر، الذي راعى قواعد اللغة العربية التي راعاها القرآن والحديث، فقواعد العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والمفهوم والمنطوق وغيرها من القواعد، انما هي قواعد لغوية، استعملها الأصوليون في الاستنباط من القرآن والحديث لأنهما عربيان يخضعان لقواعد اللغة العربية، وعلى هذا أيضا يمكن تطبيق ذلك في تفسير أي نص قانوني وضعي خاضع لقواعد اللغة العربية. والملاحظ أن قضية استخلاص الحكم وتفريع الأقوال من ألفاظ المدونة شغل كثيرا من الفقهاء المالكيين.

ونورد فيما يلي سؤالًا في الموضوع وجهه فقهاء غرناطة الى الشيخ ابن عرفة (6) وجوابه عليه نَقَلَهُمَا الونشريسي (7) في المعيار. والسؤال هو : « إن الفقهاء حين يسردون الأقوال ينسبونها الى المدونة وغيرها ويقيمونها استنباطا من لفظ محتمل، أو مفهوم، وربما عارضه منطوق في محل آخر، وكثيرا ما يستدلون بمفهوم كلام مالك وابن القاسم وغيرهما، والمفهوم في كلام الشارع فيه من النظر والخلاف ما فيه، فكيف به من كلام ليس بعربي، وأيضا ربما استنبطوا الخلاف من ضبط الحروف، فيا سيدي هل ما انتحلوه من ذلك صحيح جار على قوانين الشريعة أم هو على غير ذلك (8) ».

وأجاب ابن عرفة : « إن استنباط الأقوال من لفظ محتمل، فان أريد به محتمل على التساوي فهذا لا يصح الاستنباط منه، وهذا لا أظن يفعله مقتدى به، وإن أريد أنه محتمل على التفاوت والاستنباط من الراجح فهذا هو الأخذ بالظاهر، وعلية أكثر قواعد الشريعة. وقول السائل : إنهم يستدلون بمفهوم كلام مالك وابن القاسم.
والجواب : إن هذا لا مانع منه، لأن مالك وابن القاسم وأمثالهما علماء

عارفون باللسان العربي، وبقواعد أصول المذهب التي منها معرفة النص والظاهر والمفهوم وغير ذلك، فكلام مالك وابن القاسم في الأمهات العلمية جار على قواعد اللغة العربية، واذا ثبت هذا، فالأخذ بالمفهوم من كلامهما مقبول » [9]

ويؤكد ابن عرفة وجهة نظره هذه في كتابه المختصر حيث ذكر أن العمل بمفهومات المدونة هو المعهود من طريقة ابن رشد وغيره من الشيوخ، وإن كان ابن بشير يذكر في ذلك خلافا .

ويخالف أبو عبد الله المقري [10] ما ذهب اليه ابن عرفة، فقد ذكر المقري في قواعده أنه : « لا تجوز نسبة التخريج والالزام بطريقة المفهوم أو غيره الى غير المعصوم عند المحققين، لإمكان الغفلة أو الفارق أو الرجوع عن الأصل عند الالزام أو التقييد بما ينفيه أو ابداء معارض في المسكوت أقوى، أو عدم اعتقاد العكس الى غير ذلك، فلا يعتمد في التقييد، ولا يعد في الخلاف، وقد قيل : إن اللخمي قد اشتهر بذلك، حيث فرق بين الخلاف المنصوص والخلاف المستنبط، فاذا قال : واختلف، فهو الأول أي الخلاف المنصوص، واذا قال : ويختلف فهو الثاني أي الخلاف المستنبط .

وقال المقري أيضا في بعض مقيداته : اياك ومفهومات المدونة، فقد اختلف الناس في القول بمفهوم الكتاب والسنة فما ظنك بكلام الناس، إلا أن يكون من باب المساواة أو الأولى، أما مفهوم المخالفة فلا يجوز أخذ القول منه، اذا كان كلاما غير القرآن والسنة [11] .

ونؤكد هنا ما سبق أن علقنا به على كلام الشيخ عليش من أن مناهج تفسير القرآن والحديث والاستنباط منهما يمكن استعمالها في أي كلام عربي ما دام البحث والشرح مركزين على ألفاظ عربية ويتعلقان ببيان مدلول الألفاظ .

بين شرح المتون في الفقه الاسلامي، ومدرسة الشرح على المتون في الفقـه الفرنسي :ـــ

إن الاهتمام الذي حصل للمدونة وغيرها من المتون في الفقه الاسلامي حصل أيضا لمدونة (نابليون) في الفقه الفرنسي، فقد نالت تقديرا كبيرا في داخل فرنسا وخارجها، وقد أخذ الفقهاء والقضاة يستنبطون الأحكام من ألفاظها، ملتزمين للنص في المرحلة الأولى، حيث كانت الظروف مناسبة، ولما تطورت الأحوال أخذوا يبحثون عن نية المشرع المفترضة، فاستعملوا القياس ومفهوم الموافقة، والأولى، ومفهوم المخالفة، مع قصور في استعمال هذه الوسائل، لأنه ليس لهم علم منظم يستوعب مسائل القياس والمفهوم كما هو مفصل في أصول الفقه الاسلامي .

الفرع الثاني : أسباب تعدد الروايات

ترجع هذه الأسباب الى أن النقل كان أساسه الرواية أكثر من الكتابة وكان الرواة متعددين، ونلخص أسباب تعدد الروايات فيما يلي :

1 ـــ كان للامام مالك رحمه الله، آراء مختلفة في بعض المسائل، ولم يعرف السابق منها، حتى يعرف رجوعه عنها. وفي بعض الأحيان كان بعض الرواة يعلم رجوعه، فيروي القول الثاني بينما الراوي الآخر لم يحضر لسماع القول الثاني فيروي الأول .

ونمثل لهذا بما أورده الباجي في المنتقى في مسألة : من أوصى بعبد، وقيمة العبد أكثر من ثلث المتروك، فقد اختلف جواب مالك في هذه المسألة فقال أولا : أن يؤخذ الثلث من مجموع المال بما فيه العبد، وَرَوى هذا القول علي بن زياد عن مالك .

ثم رجع مالك عن ذلك وقال : إن الثلث يقتطع من العين الموصى بها خاصة وهي العبد، وروى القولين معا ابن القاسم وأشهب، وهذا القول الثاني هو المختار، ولا شك أن عليا بن زياد لم يحضر لسماع القول الثاني [12] .

2 ـــ الغلط في السماع كان يجيب الامام بحرف النفي اذا سئل عن حادثة ويقول لا يجوز، فيشتبه على الراوي فينقل ما سمع .

3 ـــ أن يكون الامام قال أحد الحكمين على وجه القياس، والآخر على وجه الاستحسان، فيسمع كل واحد من الرواة أحدهما فينقل كما سمع، ونمثل لهذا بمسألة الأجير أو الراعي المشترك اذا هلك الشيء الذي يرعاه في يده، مقتضى القياس انه لا يضمن، ومقتضى الاستحسان أن يضمن محافظة على أموال الناس .

فلو فرضنا أن أحد الرواة سمع القول الأول والآخر سمع القول الثاني، فتتعدد الرواية نتيجة لذلك .

وقد نظم الحكم بالضمان الشيخ الزقاق في اللامية بقوله : كذا غرم الرعاة قد انجلا. وعبد الرحمن الفاسي في نظم العمل :

ضَمَانُ رَاعِ غَنَمِ النَّاسِ رُعِي　　　ألْحِقْهُ بالصَّانِعِ في الْغُرْمِ تَعِي

وذهب الى عدم الضمان الونشريسي في رسالة : اضاءة الحلك في الرد على من أفتى بتضمين الراعي المشترك .

4 ـــ النقل بالمعنى كثيرا ما يؤدي الى الاختلاف وتعدد المنقول (انظر الأسباب الراجعة الى شرح المدونة) .

5 ـــ أن يكون الجواب في المسألة من وجهين : من جهة الحكم، ومن جهة الاحتياط، فينقل الرواة كل واحد منهم كما سمع، وكثير من المسائل المختلف فيها في باب الذرائع ترجع الى هذا السبب .

المبحث الثاني : تعريف الأقوال والروايات

إن الأقوال والروايات التي نشأت داخل المذهب المالكي نتيجة الأسباب المذكورة سابقا، لم تكن في درجة واحدة من حيث القوة، بل كان هناك تفاوت بينها بحسب ما يدعم كل قول من أدلة، فكان هناك القول المتفق عليه، والراجح، والمشهور، والمساوي لمقابله، والشاذ والضعيف، وهذه الأقوال والروايات، اذا توفر في أحدها شروط القول الذي يجري به العمل، انضاف اليه وصف ما جرى به العمل، ونعرف هنا في هذا المبحث تلك الأقوال والروايات .

وعلى هذا تكون فروع هذا المبحث كما يلي :

الفرع الأول : المتفق عليه
الفرع الثاني : الراجح
الفرع الثالث : المشهور
الفرع الرابع : المساوي لمقابله
الفرع الخامس : الشاذ
الفرع السادس : الضعيف
الفرع السابع : ما جرى به العمل .

الفرع الأول :ـ المتفق عليه

المراد بالقول المتفق عليه، اتفاق أهل المذهب المالكي الذين يعتد باتفاقهم، وهذا بصرف النظر عن الخلاف خارج المذهب، وقد حذر فقهاؤنا من بعض الاتفاقات والاجماعات التي يطلقها بعض العلماء، فقد ذكر المقري في قواعده : إنه يجب الحذر من اتفاقات ابن رشد [13]، واجماعات ابن عبد البر [14]، واحتمالات الباجي [15]، واختلاف

اللخمي [16]، وقيل كان مذهب مالك مستقيما حتى أدخل فيه الباجي يحتمل ويحتمل، ثم جاء اللخمي فعد جميع ذلك خلافا[17].

ويوجد في الاصطلاح ما يفيد معنى المتفق عليه كقولهم المذهب كذا ويمكن أن يدخل في المتفق عليه، المختلف فيه اختلافا لفظيا لأن الخلاف عند الفقهاء عدة أنواع : فهناك خلاف لفظي ومعنوي وفي حال وفي شهادة وحقيقي .

الفرع الثاني : الراجح

الراجح في اللغة القوي، قال في المصباح : رجحت الشيء بالتثقيل فضلته وقويته .

وفي الاصطلاح : فيه أقوال، الصواب منها أنه : القول الذي يستند الى دليل قوي وإن كان عدد القائلين به قليلا. ويختصر هذا في قولهم : الراجح ما قوي دليله. وقيل ما كثر قائله، ونذر اطلاقه على ما يشمل المشهور .

وعند الحطاب في شرح مختصر خليل [17م] : ان الراجح من أفراد المشهور لكونه جعل أمثلة الراجح من أمثلة المشهور، فيكون المشهور أعم من الراجح، وهو مخالف لما عند الهلالي في شرح خطبة المختصر [18]، وأكثر فقهاء المذهب فيكون ما ذهب اليه الأكثر من الفرق بين الراجح والمشهور هو الشائع، وَمَا للحطاب نادر .

ويوجد في الاصطلاح ما يفيد معنى الراجح كقولهم : الأصح أو الأصوب، أو الظاهر، أو المفتى به كذا أو العمل على كذا ونحو ذلك. والخلاف الذي جرى في تعريف الراجح يجري أيضا فيما يدل عليه كالأصح والأصوب ونحو ذلك .

وميزان الترجيح يكون حسب الرتيب التالي :

1 ـــ القول الراجح ما كان له دليل، بينما الآخر مقول بمجرد الرأي أو الاستحسان أو نحو ذلك فيعتبر القول الذي له دليل راجحا .

2 ـــ قد يكون القولان أو الأقوال كلها لها دليل، لكن الذي له دليل أقوى، يعتبر راجحا .

3 ـــ قد يتساوى القولان في قوة الأدلة، وحينئذ يعتبر قول الأعلم والأتقى والأورع والأصدق، ونحو ذلك من الأوصاف راجحا .

4 ـــ القول الذي يكون أكثر شبها بقواعد الامام وأصوله يكون راجحا، والقول المخرج يكون مرجوحا .

الفرع الثالث : المشهور

المشهور في اللغة : الظاهر، قال في القاموس الشهرة بالضم ظهور الشيء في شنعة أي شهرة .

وفي الاصطلاح : اختلف في تعريفه على أقوال متعددة منها :

ـــ انه ما كثر قائله، وقيل هو ما قوي دليله، وقيل هو قول ابن القاسم في المدونة .

1 ـــ ما كثر قائله : ـــ ويؤيد هذا التفسير بالوجوه التالية :

أولا إن هذا التفسير هو الموافق للمعنى اللغوي في لفظ المشهور ولا شك أن الحكم الصادر من جماعة أكثر من ثلاثة ظاهر .

ثانيا : لو لم يفسر المشهور بذلك لكان مرادفا للراجح فلا تتأتى المعارضة بينهما مع أنها ثابتة عند الجمهور من الفقهاء والأصوليين .

ثالثا : لو كان المشهور هو ما قوي دليله لم يتأت في القول الواحد أن يكون مشهورا وراجحا باعتبارين مختلفين مع أنه ثبت عن العلماء أن أحد

القولين يكون مشهورا لكثرة قائله، وراجحا لقوة دليله، ولا معنى لانحصار المشهور في قول ابن القاسم في المدونة [19] .

2 ـــ **ما قوي دليله** : ـــ فالمشهور بهذا المعنى يكون مرادفا للراجح، ولا يعتبر صاحب هذا القول كثرة القائلين كما لا يعتبر في تعارض البينتين كثرة شُهُود إِحْدَيْهِما، ويحتمل أن يكون أطلق الدليل على ما يشمل كثرة القائلين، فيكون أعم من الراجح باطلاق، بحيث يشمل جميع أفراد الراجح وأفرادا أخرى [20] .

3 ـــ **المشهور هو قول ابن القاسم في المدونة** : ـــ وهذا التفسير للمشهور قاصر، لاقتضائه أنه اذا لم يكن الحكم مذكورا في المدونة، وكان مذكورا في غيرها، وقال فيه الإمام مالك وأصحابه قولا، وشذ بعضهم فقال مقابله فلا يسمى الأول مشهورا، ولا أظن أحدا ينفي عنه اسم المشهور .

وقد وجه بعضهم تفسير المشهور ـــ بأنه قول ابن القاسم في المدونة ـــ بأن قول ابن القاسم فرد من أفراد المشهور، فالمراد بكثرة القائل في تعريفه بما كثر قائله كثرة حقيقية أو حكما، لأن ابن القاسم وإن كان واحدا في الخارج فهو أكثر من ثلاثة حكما، لأن المقصود من الكثرة هو تذاكير بعضهم لبعض سواء عند تخريج الحكم باجتهادهم أو عند نقلهم الحكم عن إمامهم، فلأن رأي أو نقل الجماعة أقرب الى الصواب من رأي الفرد أو نقله، وكلا الأمرين متوفر في ابن القاسم، وقد حصل له ذلك، لأنه لازم مالكا أكثر من عشرين سنة ولم يفارقه حتى توفي وكان لا يغيب عن مجلسه إلا لعذر، وكان يعلم المتقدم المتروك من المتأخر المعمول به [21] ، ولأن المدونة أهم كتاب عند المالكية قد رويت عنه، وانضاف الى ذلك كثرة ورعه، فيغلب بجميع ذلك أن قول ابن القاسم يكون في حكم المشهور وأنه وحده يعادل الكثرة المشترطة في المشهور .

والحقيقة أن تفسير المشهور بأنه قول ابن القاسم في المدونة كان حسب الاطلاق القديم، أما اطلاق المتأخرين فهو ما كثر قائله. ومن عوامل

الخلاف في تحديد المشهور هو وجود مجموعات من الفقهاء المالكيين، كمجموعة المدنيين، والعراقيين، والمصريين، والمغاربة، فالعراقيون كثيرا ما يخالفون المغاربة في تعيين المشهور، ويشهرون بعض الروايات، بل حتى المغاربة والمصريون يخالفون بعضهم بعضا، كابن العربي المعافري والقاضي سند وغيرهما من الشيوخ، والذي ذهب اليه المتأخرون هو اعتبار تشهير ما شهره المصريون والمغاربة. وتجدر الملاحظة أن ابن الحاجب لم يلتزم تعبيرا موحدا، فمرة يصف الرواية أو القول بأنه الأشهر، ومرة أخرى يذكر وصف المشهور، وأراد ابن راشد القفصي أن يعلل هذا الخلاف في التعبير، فذكر أن الأشهر في اصطلاحه يدل على أن القول الآخر مشهور، لأن صيغة أفعل ظاهرة في التفضيل فيحتمل أن يكون قصد هذه العبارة، لرشاقتها وقلة حروفها، وعلل غيره بأن ابن الحاجب قصد بذلك قيام الأشهرية عنده، ورفض ابن فرحون في التبصرة التعليلين معا، لأنه رأى أن ابن الحاجب يطلق الأشهر على ما يقول غيره فيه إنه مشهور، ويبعد أن يكون غير التعبير لمجرد رشاقة اللفظ وقلة الحروف، وأبعد من هذا أن يكون غير التعبير ليبين قيام الأشهرية عنده، لأن ابن الحاجب كما يقول ابن فرحون كان مشهورا بالورع التام والتحرز من أن يدخل في مثل هذه العهدة، والذي يظهر والله أعلم أن قصده الافادة بما نقله أئمة المذهب، لأنهم نفسهم لم يلتزموا تعبيرا واحدا لذلك وجدنا خلافات بين العراقيين والمغاربة، بل حتى بين المغاربة، فمراد ابن الحاجب بقوله : الأشهر تعيين المشهور الذي هو مذهب المدونة، وأن القول الثاني شهره بعض الأئمة، وفائدة ذلك أن الحكم والفتوى يكون بالأشهر لا بالقول المقابل له (22) .

ويوجد في الاصطلاح ما يفيد معنى المشهور كقولهم الجمهور على كذا ومذهب الأكثر كذا، والمذهب كذا، ويريدون بالمذهب قول أكثر علماء المذهب، من قبيل المجاز المرسل لعلاقة الكلية، على أن صيغة المذهب كذا يقصد بها في الغالب القول المتفق عليه كما تقدم .

والجدير بالذكر أن المشهور عند الفقهاء الذين عرفوه بأنه ما كثر قائله، يوافقون في ذلك المحدثين والأصوليين، اذ عرفه المحدثون والأصوليون : بأنه خبر جماعة لم يبلغوا في الكثرة حد التواتر، على أنهم قالوا لا بد أن يكون له أكثر من طريقين، ويسمونه أيضا بالمستفيض من فاض الماء فيضا [23]، ومنهم من غاير بين المستفيض والمشهور بأن المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، والمشهور أعم من ذلك، ولا يلزم من شهرته صحته، لأن الشهرة بمعنى تعدد الطرق لا تستلزم الصحة فقد يكون المشهور صحيحا وحسنا وقد يكون ضعيفا وموضوعا، ومثل هذا يقال في المشهور عند الفقهاء لأنه قد يكون له مدرك صحيح وقد يكون له مدرك ضعيف، وقد لا يكون له مدرك أصلا .

الفرع الرابع :ــ المساوي لمقابله

يكون القول المساوي لمقابله عند عدم الترجيح بين القولين، بان يكونا في مرتبة واحدة من جهة القولين في ذاتهما، ومن جهة قائلهما، لأنه إذا كان أحد القائلين بقول يمتاز عن القائل الآخر بصفة من الصفات كالعلم والورع فان مثل هذه الصفات موجبة للرجحان وان كان القولان في ذاتهما متساويين [24] .

الفرع الخامس :ــ الشــاذ

الشاذ في اللغة : هو المنفرد عن الجمهور، قال في المختار : شذ عنه انفرد عن الجمهور، وفي القاموس : شذ يشذ بضم الشين، ويشذ بكسر الشين شذا وشذوذا ندر عن الجمهور .

وفي الاصطلاح هو الذي لم يكثر قائله، أي لم يصدر من جماعة، وفي الغالب يطلق على مقابل المشهور، وقد يطلق على مقابل الراجح [25] .

ونلاحظ أن تعريف الشاذ عند الفقهاء قريب من تعريفه عند المحدثين، فقد قال الشافعي : الشاذ من الحديث أن يروي الثقات حديثا فيشذ عنهم واحد فيخالفهم [26]، ومن ثم كان شرط الشاذ التفرد والمخالفة، فلو تفرد راو ثقة بحديث لم يخالف فيه غيره فحديثه صحيح غير شاذ، فشرط التفرد والمخالفة ملحوظ. أيضا في تعريف الشاذ عند الفقهاء، فلو تفرد فقيه برواية قول، أو خرج حكما دون أن يخالف في ذلك جماعة من الفقهاء، لما سمي قوله شاذا .

والشاذ له علاقة التضايف بالمشهور فلا يتعقل أحدهما بدون الآخر .

الفرع السادس :ـ الضعيف

الضعيف في اللغة قال في المصباح : والضعف بضم الضاد في لغة قريش، وبفتحها في لغة تميم خلاف القوة والصحة .

وفي الاصطلاح : هو ما لم يقو دليله، وهو نوعان :

أ ــ ضعيف نسبي ب ــ وضعيف المدرك .

فالأول هو الذي عارضه ما هو أقوى منه فيكون ضعيفا بالنسبة لما هو أقوى منه، وإن كانت له قوة في نفسه .

والثاني : أي ضعيف المدرك هو الذي خالف الاجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، فيكون ضعيفا في نفسه، وقد يطلق الضعيف كالشاذ على كل من مقابل المشهور والراجح [27] .

الفرع السابع : ما جرى به العمل

هو القول الذي حكم به أحد القضاة أو المفتين المتأهلين المشهورين بالمعرفة والتجربة والاطلاع الواسع والذكاء في تطبيق نصوص الفقه على الوقائع والمسائل، الى جانب نزاهتهم. ويكون ذلك القول المحكوم به من أقوال فقهاء

المذهب، ولو كان ضعيفا أو مهجورا، لأن القاضي أو المفتي ما اختار ذلك القول إلا لاعتبار خاص، كاعتبار ظروف القضية، وأحوال المتداعين والمستفتين، وما يرجع الى عوائدهم وأعرافهم، فوجد أن ذلك القول أكثر انطباقا وأشد ملاءمة للمسألة مما عداه، وإن كان غير قوي ولا مشهور، مع ما انضاف الى ذلك من فائدة رفع الخلاف في المسألة المتنازع فيها، والتي يكون فيها قولان أو أقوال متعددة في المذهب، اذ أن حكم الحاكم يرفع الخلاف على ما هو معروف. ويأتي القضاة والمفتون بعد ذلك فيأخذون بذلك العمل ما دام الموجب الذي خولف من أجله المشهور في مثل ذلك البلد وذلك الزمن مستمر .

وقد سبق أن نشرت في العدد الثالث من مجلة دار الحديث الحسنية مقالا خاصا بنشأة نظرية الأخذ بما جرى به العمل، عرفت فيه القول الذي جرى به العمل، وذكرت أسباب ظهوره، وأنواعه ثم عمل قرطبة وعمل فاس .

المبحث الثالث : صور التعارض بين الأقوال والروايات

ننبه أولا أننا نطلق القول هنا حتى على الرواية، لأن الرواية نفسها لما يقول بها أحد الفقهاء تصبح قولا .

وبمقابلة الأقوال بعضها ببعض نحصل على ما يلي :ـــ

ست صور فيها أحد القولين أقوى من مقابله (فرع أول) .

وثلاث صور فيها القولان متساويان في الترجيح (فرع ثان) .

وصورة واحدة فيها القولان متساويان في عدم الترجيح (فرع ثالث) .

الفرع الأول :ـ الصور الست التي فيها أحد القولين أقوى من مقابله

وهذه الصور هي :

الأولى : أن يكون أحد القولين مشهورا ومقابله شاذا، ككراء الأرض بما يخرج منها، فالمشهور المنع والشاذ الجواز .

الثانية : أن يكون أحد القولين راجحا ومقابله ضعيفا، كالتفرقة بين الصبيان في المضاجع، فالراجح ندب التفرقة عند العشر سنين، والضعيف ندبها عند السبع .

الثالثة : أن يكون أحد القولين راجحا ومقابله مشهورا ضعيف المدرك كتحلية الصبي بالذهب أو بالفضة أو إلباسه الحرير الخالص، فان الراجح هو التحريم في حق الصبي، والمخاطب به وليه، والمشهور جواز تحلية الصبي بالفضة وكراهة تحليته بالذهب وكراهة إلباس الولي الحرير له .

الرابعة : أن يكون أحد القولين مشهورا وراجحا، والآخر شاذا وضعيفا، كالجلوس على الحرير الخالص للرجال، فانه حرام على المشهور لكثرة قائله، وحرام على الراجح أيضا لقوة دليل التحريم، وهو نهيه ﷺ الرجال عن لباس الحرير، فان الجلوس عليه من جملة اللباس بدليل قول أنس بن مالك : إن هذا الحصير قد اسود من طول ما لبس، ومعلوم أن لباس الحصير هو الجلوس عليه، وأما قول ابن الماجشون : إن الجلوس ليس من اللباس في شيء، فمردود بكلام أنس المتقدم، وأما تأويله كلام أنس بأنه كان يجعل حصيره غطاء فبعيد جدا، وهذا على تسليم أن النهي انما ورد عن اللباس فقط وليس كذلك بل ورد عن الجلوس أيضا، فيكون مقابله وهو الجواز شاذا وضعيفا، وهو لابن الماجشون وبعض الشافعية والكوفيين .

الخامسة : أن يكون أحد القولين راجحا ومشهورا والآخر راجحا فقط كَالدَّلْكِ في الغسل، فالمشهور والراجح وجوبه لذاته، والراجح وجوبه لايصال الماء للبشرة .

السادسة : أن يكون أحد القولين مشهورا وراجحا والآخر مشهورا فقط، كوقت المغرب، فالمشهور والراجح الامتداد إلى ان يغيب الشفق، والمشهور فقط هو الذي مشى عليه خليل في مختصره في قوله : (تقدر بفعلها بعد شروطها) من باب الوقت المختار ...

الفرع الثاني : الصور الثلاث التي فيها القولان متساويان في الترجيح

وهذه الصور هي :

الأولى : أن يكون كل من القولين مشهورا، كستر العورة في الصلاة فالقول باشتراطه للذاكر القادر شهره ابن عطاء الله، والقول بعدم الاشتراط شهرهُ ابن العربي .

الثانية : أن يكون كل من القولين راجحا، كتأخير الصلاة عن وقتها الاختياري الى الضروري، فالقول بالحرمة رجحه قوم، والقول بالكراهة رجحه آخرون .

الثالثة : أن يكون كل منهما مشهورا وراجحا، كوقت صلاة الصبح، فالقول بأن مختارها من طلوع الفجر الى الاسفار أي الضوء، وضروريها من الأسفار الى طلوع الشمس، شهره ورجحه قوم، والقول بأن مختارها يمتد من طلوع الفجر الى طلوع الشمس شهره ورجحه آخرون، فعلى هذا القول لا ضروري لها .

الفرع الثالث : الصورة الوحيدة التي فيها القولان متساويان في عدم الترجيح

ففي هذه الصورة يكون كل من القولين لا ترجيح فيه ولا تشهير ومثالها : التطهير بالماء المجعول في الفم الذي أشار له الشيخ خليل في مختصره بقوله : « وفي التطهير بماء جعل في الفم قولان » من باب يرفع الحدث ...

والجدير بالذكر هنا أن الشيخ خليل في مختصره يقتصر على القول المفتى به عندما يكون هناك قول أقوى من غيره، وأشار الى هذا بقوله : (مبينا لما به الفتوى) في خطبة مختصرة .

فاذا كان هناك التساوي في الترجيح أو التشهير يعبر عن ذلك بقوله : (وحيث قلت خلاف فذلك للاختلاف في التشهير) ومراده باختلاف التشهير، الاختلاف في التقوية، والتعبير عن الاختلاف في التقوية قد يكون بلفظ التشهير أو بما يدل عليه كقولهم : المذهب كذا أو الظاهر أو الراجح أو المفتى به كذا... كما تقدم. واذا كان هناك التساوي بين القولين في عدم الترجيح فان الشيخ خليل يعبر عن ذلك بقوله : (وحيث ذكرت قولين أو أقوالا فذلك لعدم اطلاعي في الفرع على أرجحية منصوصة) .

المبحث الرابع :ـ طرق الترجيح بين الأقوال والروايات [٨]

اذا تعارضت الأقوال والروايات المذكورة سابقا فنتبع طرق الترجيح التي سنها الفقهاء والأصوليون .

فما هي طرق الترجيح عند تعارض المشهور والراجح مع الشاذ والضعيف ؟ (فرع أول)

وما هي طرق الترجيح عند تعارض الراجح مع المشهور ؟ (فرع ثان)

وما هي طرق الترجيح عند حصول التساوي بين القولين ؟ (فرع ثالث)

ثم بعد ذلك هل جريان العمل بالقول أو الرواية يعتبر موجبا للترجيح أم لا ؟ (فرع رابع).

الفرع الأول : طرق الترجيح عند تعارض المشهور والراجح مع الشاذ والضعيف

إن القاعدة العامة التي قال بها أكثر الفقهاء هي وجوب تقديم القول المشهور أو الراجح على مقابلهما من الشاذ والضعيف في الأحوال العادية (المطلب الأول). أما اذا كانت هناك أحوال استثنائية فيجوزون العمل بالضعيف والشاذ (المطلب الثاني). والى جانب هذا هناك من يقول بجواز الاختيار بين مختلف الأقوال سواء كانت مشهورة وراجحة أو شاذة وضعيفة، لأن الخلاف رحمة (المطلب الثالث) .

المطلب الأول : تقديم الراجح والمشهور على مقابلهما وذلك كقاعدة عامة

أشهر من نسب اليه القول بتقديم المشهور على الشاذ في الأحوال العادية الامام المازري [29]، وقد تناقلت كتب الفقه والأصول قوله في هذا الموضوع، اذ ورد عنه أنه قال : (لا أفتي بغير المشهور ولا أحمل الناس على غيره، لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وقد كثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه بغير

بصيرة، فلو فتح لهم باب في مخالفة مشهور المذهب، لاتسع الخرق على الراقع وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات ــ لأنه يكون تحكيما فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته، ولا يكون داخلا تحت قانون شرعي يضبط به تصرفاته ــ التي لا خفاء بها ...) .

وعلق أبو اسحاق الشاطبي على رأي المازري بقوله : « فانظر كيف لم يستجز هذا الامام ــ وهو المتفق على إمامته وجلالته ــ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما عرف منه، بناء على قاعدة مصلحية ضرورية، اذ قل الورع والديانة، من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله، فلو فتح هذا الباب لانحلت عرى المذهب بل جميع المذاهب لأن ما وجب للشيء وجب لمماثله » [30] .

والمازري قرر ذلك كأصل عام ولذلك يجوز الخروج عليه في الأحوال الاستثنائية كما سيأتي. وقد أفتى المازري بالشاذ، في مسألة استحقاق الأرض من يد الغاصب [31] ، رغم قوله السابق وذلك لظهور المصلحة التي لم يتعلق له بها غرض شخصي، وخالف المعهود من عادته من الوقوف مع المشهور، وهذا ليس تناقضا مع قوله السابق، لأنه قرر هناك لزوم المشهور خشية تذرع أهل الفساد للفتوى بالشاذ والضعيف، أما حيث يظهر الوجه الذي يمكن من أجله العدول عن المشهور الى الشاذ فلا مانع .

وأكد الفقهاء الذين كتبوا على مختصر خليل عند قوله في باب القضاء : (فحكم بقول مقلده) أن القاضي ملزم بالحكم بقول مقلده بفتح اللام يعني بالمشهور أو الراجح سواء كان قوله أو قول أصحابه، لا بالضعيف ولا بقول غيره من المذاهب .

ونفس الرأي ذهب اليه الأصوليون فقد قال ابن السبكي وجلال الدين المحلي : (والعمل بالراجح واجب بالنسبة الى المرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعيا أم ظنيا) [32] ،فقوله العمل بالراجح يشمل ما اذا كان راجحا بكثرة الأدلة وقوتها وهو المسمى بالراجح عند الفقهاء كما تقدم،

ويشمل ما إذا كان راجحا بقوة قائله وهو المسمى بالمشهور عند جمهور الفقهاء كما مر أيضا .

واذا استشهدنا على وجوب العمل بالمشهور والراجح، فنستشهد على عدم العمل بالضعيف والشاذ، فقد ذكر عبد الرحمن الفاسي في نظم العمل أن قضاة الوقت لا يجوز لهم الحكم بالشاذ، واذا حكموا به فان حكمهم ينقض حيث قال :

حكـم قضاة الـوقت بالشذوذ ينـقض لا يتـم بالنفـوذ
ومـن عوام لا تجـز ما وَفَقـا قولا فلا اختيـار منهـم مطلقـا

وذهب الحنفية الى نفس الرأي حيث قال ابن عابدين في عقود رسم المفتي :

ولا يجـوز بالضعيـف العمـل وَلَا بِهِ يُجَـابُ مَنْ جَا يَسْأَلُ

وذكر أيضا أن القاضي لا يقضي بالضعيف حيث قال :

لكنمـا القـاضي به لا يقضي وإن قضى فحكمـه لا يمضي
لا سيمـا قضاتنـا إذ قيـدوا بِرَاجِحِ المذهب حيـن قلـدوا (33)

المطلب الثاني :ـ الأحوال الاستثنائية التي يجوز أو يمضي فيها العمل والحكم بالضعيف والشاذ

الى جانب القاعدة العامة هناك استثناءات يمضي فيها الحكم بالضعيف أو الشاذ إن وقع، فقد ذكر أبو عبد الله السنوسي أن الحكم بغير المشهور والراجح لا ينقض إلا في الأحوال التالية :

أ ـــ أنْ يكون الحكم خطأ بينا.

ب ـــ أن يقصد الحاكم الى الحكم بشيء فيحكم بغيره غلطا.

ج ـــ أن يكون الحكم الواقع من الحاكم بالشاذ أو الضعيف لم يقع على سبيل تحري الصواب بل على سبيل قصد الهوى والميل للمحكوم له [34] .

فقد حصر أبو عبد الله السنوسي أحوال نقض الحكم بغير المشهور والراجح فيما ذكر، ويستفاد من الحالة الثالثة، أن الحكم بالشاذ أو الضعيف يجوز ويمضي إن وقع على سبيل تحري الصواب، لا على سبيل قصد الهوى والميل للمحكوم له، وهذا الرأي مطلق سواء كان القاضي مقلدا أو مجتهدا، على أن بعض الفقهاء اشترطوا في القاضي لكي يمضي حكمه بالشاذ أو الضعيف، أن يكون من أهل الترجيح، وأن يكون لذلك الحكم مدرك ترجح عند ذلك الحاكم [35] .

ويبدو من أقوال الفقهاء أن هناك تمييزا بين حالين قبل وقوع الحكم وبعد وقوعه، فبعد وقوع الحكم يتساهل في إمضائه إذ صدر على سبيل تحري الصواب، ولو وقع بغير المشهور أو الراجح ما دام لا يخرج عن دائرة أقوال فقهاء المذهب .

وهناك استثناء آخر يجوز فيه للانسان أن يعمل بالضعيف أو الشاذ، فقد ذكر الفقهاء أنه اذا حصلت للانسان ضرورة في خاصة نفسه يجوز له العمل بالضعيف أو الشاذ ولا يفتي به لغيره، لأنه لا يتحقق الضرورة بالنسبة لغيره كما يتحققها من نفسه .

وقالوا : إن المانع من جواز تعميم الحكم بالضعيف للضرورة هو سد الذريعة، لا إنه لا يعمل بالضعيف اذا تحققت الضرورة يوما ما [36] .

ويوافق الحنفية ما ذهب اليه المالكية من إمضاء العمل بالضعيف أو الشاذ، اذا صدر لأجل ضرورة، أو كان الحاكم من أهل العلم والترجيح، فقد ذكر ابن عابدين استثناء من منع الحكم بالضعيف حيث قال :

إلا لعامـــــــــل له ضرورة أو من له معرفة مشهورة [37]

على أن متأخري الفقهاء المالكية بمصر يقدمون تقليد الراجح أو المشهور من المذاهب الأخرى كالمذهب الشافعي والحنفي والحنبلي على العمل بالشاذ أو الضعيف من المذهب المالكي عند الضرورة، بينما متأخرو المغاربة يقدمون العمل بالشاذ أو الضعيف من المذهب المالكي على تقليد قول خارج المذهب، وذلك اقتصارا على المذهب وتمسكا به ما أمكن [38] .

المطلب الثالث :ــ جواز الاختيار بين مختلف الأقوال سواء كانت مشهورة وراجحة أو شاذة وضعيفة

يذهب أصحاب هذا الرأي الى جواز الحكم والعمل بأي قول من الأقوال، وليس لازما أن يقدم الراجح والمشهور على المرجوح من الضعيف والشاذ، ويحكي الشاطبي في الموافقات [39] رأي هذا الفريق فيقول : صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال اتباعا لغرض ذلك القريب وذلك الصديق، يقول الشاطبي : ولقد وجدنا هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع الرخص في المذاهب، ولا سيما في المسائل التي لا تتعلق بالمنازعات، وانما يكون ذلك فيما بين الانسان وبين نفسه في عبادته أو عادته كتخليص السائل من الورطات، كالحلف باليمين والطلاق ونحو ذلك، ويذكر قصة محمد بن يحيى بن لبابة الذي انفرد دون مجموع الفقهاء بالافتاء للناصر أمير الأندلس بجواز معاوضة الحبس مخالفا بذلك مشهور المذهب، والترخيص للأمير بالأخذ برأي الحنفية، دون وجود موجبات الترخيص، ويحكى عن الباجي أن مجموعة من فقهاء عصره كانت تجيز الأخذ بأي قول من أقوال الخلاف في المذهب دون الاستناد

الى الرجحان أو الشهرة، ويروي الباجي قصة أن شخصا ممن يثق به حدثه : أنه « اكترى جزءا من أرض على الاشاعة، ثم أن رجلا آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد، فأفتى المكتري الثاني باحدى الروايتين عن مالك : أن لا شفعة في الاجارات، قال لي : فوردت من سفري فسألت أولئك الفقهاء ــ وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين ــ عن مسألتي فقالوا : ما علمنا أنها لك، إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها فأفتاني جميعهم بالشفعة، فقضي لي بها »(40) .

ويروي الباجي عن أحد هؤلاء الفقهاء المشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر : إن الذي لصديقي علي اذا وقعت له حكومة أنا أفتيه بالرواية التي توافقه، وعلق الباجي على هذا القول قائلا : ولو اعتقد هذا الفقيه أن مثل هذا لا يجوز له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه (41) ،وأصبح الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفا فيه بين أهل العلم لا بمعنى مراعاة الخلاف فان له نظراً آخر.ويقول هذا الفريق الذي يجوز الاختيار بين مختلف الأقوال : إن الاختلاف رحمة، وفي بعض الأحيان يشنعون على من لزم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر، ويقولون لغيرهم : لقد حجرتم واسعا وملتم بالناس الى الحرج، وما في الدين من حرج وما أشبه ذلك .

وهذا الرأي على اطلاقه غير صحيح، ومخالف لروح الشريعة وتحكم بالهوى، والشريعة جاءت لاخراج الانسان عن دائرة هواه، لأنه اذا اختار أحد الأقوال بدون دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر، إذ لا مرجح عنده افتراضا إلا التشهي والهوى، فلا يمكن انفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر ، وترك الحرية للحاكم أو المفتي بأن يأخذ بأي قول شاء يؤدي الى مفاسد لا تنضبط بحصر، ومن ها هنا شرط الفقهاء في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فقدان تلك الدرجة شرط أهل قرطبة

على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب ابن القاسم قولًا أو رواية عند وجوده، وإلا فَبما عليه أهل الاقليم، فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة .

الفرع الثاني :ـــ طرق الترجيح عند تعارض الراجح مع المشهور

نعرض في هذا الفرع أوجه النظر في الخلاف حول تقديم الراجح على المشهور بمعناهما الخاص، على أن بعض الباحثين ذكر الخلاف على اطلاقه سواء أكان القاضي أو المفتي مجتهدا أو مقلدا، وبعضهم قصر الخلاف على المجتهد من القضاة والمفتين، وأخرج المقلد من الخلاف إذ ألزمه باتباع المشهور، ويرجع الخلاف الى رأيين :ـــ

الرأي الأول : يقول بتقديم المشهور على الراجح :ـــ وصرح بهذا الشيخ علي العدوي في حاشية الخرشي على مختصر خليل، والزرقاني عند شرحه لمسألة الدلك في الغسْل، من مختصر خليل، فقد ذكر : أنه مهما فسرنا المشهور بما كثر قائله إلّا وَلَا يعدل عنه ولو ضعف مدركه في ظننا وكان مدرك مقابله قويا، وضعف المدرك لا يلزم منه ضعف القول نفسه، لما تقرر من أنه : لا يلزم من بطلان الدليل فضلا عن ضعفه بطلان المدلول (42)، وقد سلم كلامه محشوه بناني والرهوني والتاودي (43)، وممن قال بتقديم المشهور على الراجح الشيخ حجازي العدوي في حاشيته على شرح مجموع الأمير .

ومما يجدر ذكره، أن المشهور يقسم الى قسمين :

أ ـــ قسم ضعف دليله ظني فقط، وهذا يقدم على الراجح في نظر بعض الفقهاء .

ب ـــ وقسم ضعف دليله يقيني، وهذا لا يقدم على الراجح في نظر هذا البعض، فما ذهب اليه الزرقاني (44) ومن وافقه، ضعف دليله ظني فقط لا يقيني، ومما يستدل به على تقديم المشهور على الراجح : هو أن المشهور كثر

القائل به لدليل قوي لم نطلع عليه، زيادة على الدليل الضعيف الذي أطلعنا عليه، فيكون المشهور في نظر أصحاب هذا الرأي راجحا أيضا إلا أن دليل رجحانه لم نطلع عليه .

الرأي الثاني : يذهب الى تقديم الراجح على المشهور :ـــ

وينسب الى الجمهور من الفقهاء والأصوليين، وممن صرح بذلك ابن العربي في أحكام القرآن، والقرافي في اختصاره لقواعد الشيخ عز الدين بن عبد السلام، واختاره علي الأجهوري والهلالي .

واحتج بعضهم لتقديم الراجح على المشهور بالوجوه التالية :ـــ

أ ـــ ان كثرة القائلين لا تفيد شيئا في بيان حق من باطل، إذ من الجائز أن يكون ما ذهب اليه القليل صوابا وحقا، لقوة دليله، وما قال به الكثير خطأ لضعف دليله .

ب ـــ لم يقم برهان من عقل ولا نقل على أن الصواب ما قال به الكثير والخطأ ما قال به القليل، بل السبيل الوحيد الموصل الى معرفة الصواب من الخطأ عند تعارض الأقوال وتناقضها هو الدليل .

ج ـــ إن العمل بالراجح عمل بما قوي دليله، وما قوي دليله يجب العمل به نصا، لأن الله تعالى يقول في كتابه الكريم : (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) [45]. فدل على أن ما لا دليل عليه ليس بصواب وإن كثر قائله، وانما ما قام البرهان عليه هو الصواب والحق وإن قل قائله، لأن الله سبحانه وتعالى لم يشترط في صدق الدعوى إلا الاتيان بالدليل الذي يؤيدها لا غير .

د ـــ إن تقديم المشهور اذا كان دليله ضعيفا على الراجح مع قوة دليله تقديم للمرجوح على الراجح وهو ممتنع في بداهة العقل .

هـ ــ حصول اجماع الصحابة على العمل بالراجح وتقديمه على غيره كما يدل عليه تصرفهم في عدة قضايا، واجماعهم دليل قطعي يوجب التمسك بالراجح وطرح المرجوح المعارض له ولو كان مشهورا (46) .

والى جانب الرأيين السابقين، هناك من يتشكك في وجود القول المشهور في المذهب، ويقول : إن المشهور الذي ملأ الفقهاء المقلدون كتبهم بتهويل أمره وتعظيم شأنه ووجوب العمل به انما هو مشهور صوري لا حقيقي، وذلك أن كثرة القائلين انما تعتبر في الجملة اذا كان القائلون مجتهدين، لأن قول كل واحد منهم يكون ناشئا عن بحث ونظر في الأدلة، فتكون كثرتهم واتفاقهم على قول واحد في الواقعة، مع اختلاف أنظارهم وتوافر أسباب اختلافهم دالين على أن قطعية دلالة الدليل هي التي جمعت كلمتهم وغلبت عوامل وأسباب اختلافهم، ولا شك أن لهذا فائدة عظيمة في ترجيح الأقوال عند تعارضها، أما كثرة القائلين المقلدين فانها ترجع الى قول واحد، يقوله الامام أو أحد العلماء من مذهبه أصحاب التخريج على أصوله، فيتتابع فقهاء المذهب على نقله فيصير مشهورا، وما هو في الواقع إلا قول واحد، تناقله المقلدون في كتبهم بدون نظر ولا بحث عن مصدر ذلك القول ودليله، ومن تتبع الأقوال المشهورة في المذهب وجدها لا تخرج عن هذا (47) .

ومما تجب الاشارة اليه أن قانون مدونة الأحوال الشخصية المغربية نص في نهاية عدد من كتبه على أن (كل ما لم يشمله هذا القانون يرجع فيه الى الراجح أو المشهور أو ما جرى به العمل من مذهب الامام مالك) . وهذا النص لم يبين ما يقدم من الأقوال عند تعارضها، وانما أمر بالرجوع عند عدم وجود النص في القانون الى الراجح أو المشهور أو ما جرى به العمل، واستفيد الأمر بالرجوع من فعل « يرجع فيه... » على تقدير لام الأمر، وقيل إنه صيغة خبر جاءت للطلب مثل قوله تعالى : « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »، وقال صاحب الجوهر المكنون :

وصيغــة الأخبــار تأتــي للطــلب لفـــال أو حرص وحمـــل وأدب

ويستفاد كذلك من العطف بأو بعد صيغة الطلب، في نص المدونة السابق أن « اوْ » هُنَا للتخيير لا للترتيب، ولو أراد المشرع الترتيب لعطف بحروف الترتيب كالفاء وثم، وعليه فما زال الترجيح بين المشهور والراجح متروكا للفقهاء .

وبعد عرض هذه الآراء نقرر : انه يجب تفصيل الكلام، فاذا كان المفتي أو القاضي مجتهدا في المذهب أو على الأقل له إلمام بأصول الفقه وآيات الأحكام وأحاديث الأحكام، وله اطلاع على فروع المذهب، فهذا لَا خِلَافَ فيه أنه يقدم الراجح على المشهور، لأنه يستطيع أن يميز مدارك الأحكام، وفي نظرنا أن هذا المستوى يمكن أن يتوفر في مجموعة من الأساتذة الجامعيين في الشريعة الاسلامية وكذلك في عدد من مستشاري المجلس الأعلى المختصين في الشريعة الاسلامية، وفي عدد من الفقهاء الذين يمارسون الاشتغال بالفقه ومصادره وأصوله وقواعده، فأولئك الفقهاء كثيرا ما نجد لهم تعليقات وأبحاثا وفتاوي واجتهادات يظهر منها أنهم قادرون على تمييز الراجح من المرجوح، لذا فانهم كثيرا ما يدلون باجتهادات تقيد النصوص التشريعية ونصوص المتون والمؤلفات الجاري بها العمل في المغرب، وكذلك بتخصيصها أو تأويلها .

أما القضاة والمفتيون والمحامون الذين اقتصروا في دراستهم على النصوص التشريعية وبعض شروح المتون أي مرحلة الاجازة (الليسانس) دون أن يبلغوا الى درجة تعليل وتأصيل تلك النصوص وتلك المتون والشروح، ودون أن يتعمقوا في مصادر الأحكام وَمَقَاصِدِ الشريعة وقواعدها، فان هؤلاء يجب عليهم تقديم المشهور من الأقوال والأحكام وأن يفهموا النص على ظاهره، وسبب تقديم المشهور على الراجح الذي لم يشتهر بالنسبة لهذا الصنف من الفقهاء، أن في ذلك ضمانة للعدل أكثر، وصيانة لعلم

الشريعة من أن ينحرف به غير المؤهلين، ثم أن كثرة القائلين بالنسبة للمشهور تجعله صحيح السند وأوثق من غيره، بينما الراجح غير المشهور لا يدرك رجحانه معظم القضاة والمفتيين وغيرهم ممن ينتمي الى الصنف الثاني من الفقهاء .

الفرع الثالث : طرق الترجيح عند حصول التساوي بين الأقوال

إذا لم يقف القاضي أو المفتي على الراجح أو المشهور من الأقوال بل تساوت عنده فبماذا يحكم ؟

ان الفقهاء تعرضوا لهذا المشكل، بعضهم أعطى حق الاختيار للقاضي وللمفتي يحكم بأي قول شاء، وبعضهم أعطى حق الاختيار للمستفتي، فان المفتي يطرح عليه الأقوال ويقول له اختر لنفسك ما تريد، وبعضهم نادى بالتوقف والتصالح. ونستعرض فيما يلي وجهة نظر كل فريق .

أولا : القائلون بالتوقف والتصالح وعدم الحكم بالتخمين

يقول هؤلاء إن القاضي اذا لم يتبين له في الأمر شيء تركه ولا يحكم به وفي قلبه منه شك، قال سحنون : ولا بأس أن يأمر بالصلح ولا يحكم بالتخمين (48). ويقول الشاطبي : (إذا وجدت قولين في المذهب فلا أفتي بأحدهما على التخمين مع أني مقلد، بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي ولا أتعرض للقول الآخر، فاذا أشكل علي المشهور ولم أرَ لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحا توقفت) .

ويقول ابن عاصم بالتوقف عن تنفيذ الحكم، ويقول كذلك بدعوة الخصوم الى التصالح اذا وقع اشكال وعدم ظهور الحق سواء كان سبب الاشكال عدم وضوح حجج الخصوم، أو عدم وضوح النص المحكوم به، وعدم بيان جهة الرجحان فيه قال في التحفة :

ولــيس بالجائـــز للقـــاضي إذا لم يــد وجــه الحكـــم أن ينفـــذا
والصلــحُ يستدعــي له ان أشكــلا حكـــم وإن تعيـــن الحـــق فَلَا

وذكر التسولي في شرحه، الرأي المقابل لقول ابن عاصم معبرا عنه بلفظ قيل، اشارة الى أنه قول غير مشهور، قال التسولي : « وقيل اذا تجاذب النازلة أصلان ولم يترجح أحدهما عنده ــ أي عند القاضي ــ ولا عند غيره من المشاورين تخير في الحكم بأيهما شاء، قياسا على تعارض الحديثين دون تاريخ » [50] .

ثانيا : القائلون بعدم التوقف، وانما يجب على الحاكم أو المفتي اصدار الحكم بأحد القولين المتساويين :ــ

وعلل القرافي هذا الرأي : بأننا نجد على صعيد الاجتهاد المطلق (أن العلماء اختلفوا اذا تعارضت الأدلة عند المجتهدين وتساوت وعجز المجتهد عن الترجيح هل يتساقط الدليلان أو يختار واحدا منهما يفتي به، قولان للعلماء، فعلى القول بأن يختار أحدهما يفتي به، له أن يختار أحدهما يحكم به، مع أنه ليس أرجح عنده بطريق الأولى، لأن الفتوى شرع عام على المكلفين الى قيام الساعة، والحكم يختص بالوقائع الجزئية، فتجويز الاختيار في الشرائع العامة أوْلَى أن يجوز في الأمور الجزئية الخاصة، وهذا مقتضى الفقه والقواعد، وعلى هذا يتصور الحكم بالراجح وغير الراجح وليس اتباعا للهوى، بل ذلك بعد بذل الجهد والعجز عن الترجيح وحصول التساوي) [51]. ان رأي القرافي هذا يدل على أن الحاكم له امكانات الترجيح لأنه بذل جهده وعجز عن الترجيح، والقرافي أتَى برأيه هذا في معرض كلامه على القاضي المجتهد والمقلد، فكان الأولى به أن يقصره على المجتهد لأنه هو الذي له قدرة الترجيح لاطلاعه على مدارك الأحكام ومراتبها قوة وضعفا، أما القاضي المقلد فدراسته مرتكزة

على التفاريع الفقهية ولم يمارس استنباط الأحكام من الأدلة حتى يمكن له أن يرجح، ويرى الشيخ الحسن بن رحال المعداني متابعة رأي القرافي في المسائل التي لا خصام فيها حيث ذكر أنه يحكم بأحد القولين المتساويين في نحو فتوى في طلاق ونحوه، وأما القضايا التي فيها نزاع بين الخصوم، فلا يحل للقاضي أن يحكم فيها بين الخصمين بأحد القولين المتساويين، واذا حكم بذلك فلا يمضي حكمه، لأنه اذا تخاصم زيد مع عمرو وأراد القاضي أن يحكم لزيد على عمرو بأحد القولين المتساويين، فيقول له عمرو هذا تحكم منك أيها القاضي فبأي وجه رجحت خصمي علي ولك مندوحة في عدم الحكم بيننا بأن تترك الحكم بيننا أو تأمرنا بالصلح أو بالاستفتاء أو بالرفع لقاض آخر فربما يكون عنده علم بترجيح أحد القولين [52] .

ويفرق الشيخ المسناوي بين حالين قبل وقوع الحكم بالمتساويين وبعد وقوعه، فقبل وقوع الحكم، فإنه يؤيد الشيخ أبا اسحاق الشاطبي في وجوب التوقف على القاضي، لا سيما ان كان له ميل وشهوة في ذلك الحكم، لأنه أحوط لبراءة الذمة .

أما اذا وقع الحكم بأحد المتساويين، فان المسناوي لا يرى نقض الحكم ويقول : إن عدم نقض الحكم بأحد المتساويين هو الذي يقتضيه كلام غير واحد من الفقهاء، وإنه لا يوافق ولا يتقلد رأي من يقول بوجوب نقض الحكم بأحد المتساويين [53] .

هذا رأي الفقهاء المالكية في هذه المسألة، أما رأي الحنفية والشافعية فان ابن عابدين يحكي عنهم فيقول : إن الحنفية يرون اذا لم يمكن الترجيح بل حصل التساوي، فان القاضي يتحرى ويعمل بشهادة قلبه، فاذا عمل بأحد القولين المتساويين ليس له العمل بالآخر إلا بدليل فوق التحري، أما الشافعية فانهم يقولون : يعمل القاضي بأي القولين شاء من غير تحر، ولهذا فان الشافعي صار له في المسألة قولان وأكثر [54] .

ونفضل الرأي الأول الذي يدعو الى التوقف عن القولين المتساويين ويأمر بالتصالح لأنه أحسن مخرج من أن يحتج أحد أطراف الخصومة .

والفقهاء لا يقصدون بالتوقف عن الحكم بأحد المتساويين الامتناع عن الحكم وانكار العدالة حسب ما هو مقرر في القانون الوضعي [55]، بل يحكمون بالتصالح، ولهذا نظائر، من ذلك مسألة الرجوع عن الوصية التي التزم فيها عدم الرجوع ثم وقع الرجوع عنها فانه في المذهب المالكي فيها قولان متساويان أحدهما لا يصح الرجوع، وَالآخر يصح الرجوع فجاء الفقهاء بعد هذا، ولما لم يستطيعوا ترجيح أحد القولين توقفوا عنهما وحكموا بالتصالح. وقد نظم ذلك صاحب العمل الفاسي حيث قال :

والصلح في الوصية التي أُلتُزِمْ أنه لا رجوع فيها قد حكم

وجاء واضعوا قانون الأحوال الشخصية فرجحوا القول بصحة الرجوع في الوصية ولو التزم عدم الرجوع (الفصل 182) .

لكن مقرر لجنة ذلك القانون الأستاذ علال الفاسي وكذلك الأستاذ جواد الصقلي في تعليق له على قانون الأحوال الشخصية، رَجحا القول بعدم الرجوع اذا التزم عدم الرجوع .

الفرع الرابع :ــ الترجيح بجريان العمل

نذكر بادىء ذي بدء أن القول الذي يجري به العمل إما أن يكون قويا أي راجحا ومشهورا، وإما أن يكون ضعيفا أو شاذا .

فاذا جرى العمل بالقول القوي [56] أي بالراجح أو المشهور فيكون ذلك هو المطلوب. ولكن اذا جرى العمل بالقول الضعيف أو الشاذ هل يكون ذلك مقبولا، وهل يكون جريان العمل موجبا لترجيح الضعيف أو الشاذ على مقابله ؟

نستعرض فيما يلي تحليلا لأقوال الفقهاء في اعتبار جريان العمل موجبا لترجيح الضعيف أو الشاذ على المشهور .

قال الشيخ سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي في نظمه مراقي السعود :

وقــدم الضعيــف ان جرى عمـــــل   به لأجـــــــــل سبب قد اتصل

وقال الشيخ سيدي عبد الرحمن الفاسي في نظم عمل فاس والمغرب :

ومــا به العمـــل دون المشهـــور   مقــدم في الأخــذ غيــر مهجــور

قال الشراح : إن القول الشاذ الذي جرى عليه عمل القضاة والمفتيين واستمر حكمهم به مقدم في الأخذ به على القول المشهور، فيجب على القاضي الحكم به، ويمضي حكمه به ولا ينقض وان كان ما جرى به العمل غير مشهور [57] .

ولا تعارض بين ما قرر هنا من تقديم الضعيف والشاذ على ما قرر سابقا من منع الحكم بالضعيف والشاذ، لأن الضعيف والشاذ هنا تقويا بجريان العمل وترجحا به، وأصبح ذلك كاستثناء لتلك القاعدة العامة التي تبقى هي الأصل دائما بحيث لو زال سبب جريان العمل لوجب الرجوع الى ذلك الأصل الذي هو تقديم المشهور على الضعيف والشاذ [58] .

لقد نص كثير من الفقهاء على أن ما جرى به العمل مقدم على المشهور، ففي نوازل الأقضية والشهادات من معيار الونشريسي ما يفيد أن العمل مما يترجح به القول المعمول به، وقد قال الشيخ أبو اسحاق الشاطبي : (الأولى عندي في كل نازلة يكون لعلماء المذهب فيها قولان، فيعمل الناس على موافقة أحدهما وان كان مرجوحا في النظر، أن لا يعرض

لهم وأن يجروا على أنهم قلدوه في الزمان الأول، وجرى به العمل، فانهم ان حملوا على غير ذلك، كان في ذلك تشويش للعامة، وفتح لأبواب الخصام، وربما يخالفني في ذلك غيري، وذلك لا يصدني عن القول به، ولي فيه اسوة) [59] .

وفي نوازل القاضي سيدي عيسى السجستاني : (أن مخالفة ما جرى به العمل لا تجوز) وفي نوازل القاضي المجاصي : (أن خروج القاضي عن عمل بلده ريبة قَادِحَةٌ، لكن يقتصر من العمل على ما ثبت منه ويسلك المشهور فيما سواه) وورد عن سيدي يعيش الشاوي أنه قال : (لا منافاة بين جري العمل وعدم الشهرة، فقد يكون القول غير مشهور ويجري به العمل فيقدم على المشهور). وقال الشيخ مصطفى الرماصي : (كم من شيء جرى به العمل والمشهور خلافه) [60] .

ولما سئل الفقيه أبو محمد عبد الله بن ستاري [61] عما يوجد في كتب المتأخرين والموثقين في المسألة ذات الأقوال، الذي جرى به العمل كذا، والذي جرى به القضاء واستمرت عليه الفتيا كذا .

فهل يكون هذا مرجحا لذلك القول حتى يجوز للقاضي العدول عن المشهور الى هذا القول أم لا ؟

فكان جواب هذا الفقيه : أنه اذا كان مراد السائل بجريان العمل عمل أهل الأندلس أو جهة من الجهات فليس يترجح بهذا، معللا ذلك بأنه اذا لم يعتمد على عمل أهل المدينة مطلقا دون تقييد وتفصيل وهي مستقر الوحي ومنزل الرسالة، فكيف يرجح بعمل أهل قرطبة [62] .

وانتقد السجلماسي في شرح العمل الفاسي هذا الجواب، وكذلك ابن فرحون في التبصرة، وقال ابن فرحون في انتقاده : (كلامه في الجواب عما جرى به العمل غيرُ شاف، وقياسه على عمل أهل المدينة غير مسلم، فان اختلاف العلماء في عمل أهل المدينة انما هو بالنسبة الى الاجماع هل

يكون عملهم اجماعا أو لا ؟ وليس ذلك من هذا الباب الذي نحن فيه)[63]، ونضيف أن المعنى الذي من أجله وقع فيه الاعتماد على العمل هو ما يتضمنه العمل من المصلحة ومن استقرار التصرفات والنفوس عليه، ومؤالفة الناس اياه، وهذا المعنى ملحوظ أيضا في عمل أهل المدينة، ومن أجل ذلك كان الامام مالك يرجح به بعض الأدلة، بل ملحوظ أيضا حتى في الاجماع الذي كثيرا ما يكون مستنده هو قبول الناس ورضاهم وما جرى عليه عرفهم، وما يحققه الحكم المجمع عليه من مصلحة .

ثم ان الفقهاء المتقدمين لما قرروا تشهير قول لاحظوا أن ذلك القول في ذلك الزمن هو الذي كان يحقق مصالح العباد، فلما جاء الفقهاء المتأخرون وجدوا أن ذلك المشهور لم يعد في زمنهم وفي بعض الأمكنة يحقق ذلك الغرض، وهذا موافق للقاعدة الفقهية التي تقول : (إن تغير الأحكام عند تغير الأسباب ليس خروجا عن المشهور بل فيه جري على أصل المذهب في المحافظة على المصالح المعتبرة شرعا) وأمثال هذه الاعتبارات موجودة كثيرا فيما جرى به العمل. وكمثال على هذا : مسألة توجه اليمين في الدعاوي المشهور أنها لا تتوجه إلا بعد ثبوت الخلطة ليلا يتسلط أهل الفجور على إلْجَاءِ أهل المروءة بالدعاوي الباطلة الى الايمان لكي يصالحهم بمال عن اليمين لأنَّ كثيرا من الناس يستصعبون اليمين، وان كانوا محقين صونا لأغْرَاضهم، أو غير ذلك من أغراضهم، سوى مسائل قليلة تتوجه فيها اليمين دون ثبوت الخلطة .

ولما كثر في الناس انكار الحقوق وقل فيهم الايمان وعزت المروءة حكم الأندلسيون ومن وافقهم بتوجه اليمين عموما دون الاقتصار على تلك المسائل القليلة، ولو لم تثبت خلطة، لأن فساد أحوال الناس تنزل منزلة ثبوت الخلطة، لكن توسط بعض المحققين فرأوا أنها لا تتوجه بمجرد الدعوى فيما يستبعد كالدعوى على المعروف بالصلاح وعلى المرأة ذات الخدر[64]

إن نصوص الفقهاء المتأخرين من أهل المذهب متواطئة على أن جريان

العمل بقول من أقوال المذهب مما يُرَجَّحُ به، ووجهوا ذلك : بأن تقديم ما جرى به العمل على المشهور مع أن كلا منهما راجح من وجه، إن في الخروج عما جرى به العمل تطرق التهمة الى الحاكم فوجب عليه اتباع العمل سدا للذريعة، إلا أنهم قيدوا ذلك بمعرفة الزمان والمكان لأن أكثر ما جرى به العمل مبني على العادة والعرف، والعادة والعرف يختلف باختلاف الأزمان والبلدان، لذلك قرروا أنه، لو قال عالم : الذي جرى به العمل في هذه المسألة كذا لم يعم ذلك سائر البلدان بل يختص به ذلك الموضع الذي جرى فيه ذلك، ولأجل هذا لا نجدهم يقولون فيه : الذي جرى به العمل واستقرت عليه الأحكام كذا، بل يقولون الذي جرى به العمل في هذه المسألة في بلد كذا، وفي عرفهم كذا وكذا، الى غير ذلك من المسائل التي يذكرون ما جرى به العمل فيها للعرف الذي اقتضته المصلحة في حق العامة.
وقال ابن فرحون : ولا ينبغي أن يختلف في هذا ــ أي في الترجيح بجريان العمل ــ وظاهر النصوص تشهد بذلك (65) .

ويوجد مثل هذا في المذهب الشافعي : فقد ذكر أبو عمرو بن الصلاح الشافعي في كتاب أحكام المفتي والمستفتي : أن القول القديم اذا قيل فيه إنه جرى به العمل، فان هذا يدل على أن القول القديم هو المفتى به .

عبد السلام العسري

الهوامش

(1) خليل بن اسحاق : ضياء الدين أبو المودة الجندي، أخذ عن ابن الحاج صاحب المدخل والمنوفي، وعنه بهرام والأقفهسي والبساطي وغيرهم، له شرح على مختصر ابن الحاجب الفرعي، ثم ألف مختصره المعروف، الذي زاد فيه على ما لابن الحاجب من مسائل، وقد أدخل هذا المختصر الى المغرب الشيخ محمد بن الفتوح التلمساني المكناسي، توفي الشيخ خليل سنة 767 هـ ــ شجرة النور الزكية ــ لمخلوف ص 223 .

(2) وقد ضمن تلك الأبيات محمد النابغة الشنقيطي في منظومته التي عقدها لما نظم الهلالي ص 20 ــ المطبعة المولوية بفاس .

(3) ابن الحاجب هو أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المصري ثم الدمشقي ثم الاسكندري كان والده حاجب الأمير عز الدين موسك، وكان كرديا، أخذ عن الابياري، وأخذ عنه الشهاب القرافي وابن المنير والزواوي وهو أول من أدخل مختصر ابن الحاجب الفرعي لبجاية، ومنها أنشر في المغرب، له تصانيف في اللغة والفقه والأصول ــ الدباج المذهب لابن فرحون ص 189 .

(4) منار السالك الى مذهب مالك ص 62 .

(5) شرح منح الجليل على مختصر خليل ج 1ــ ص 11 .

(6) ابن عرفة : هو محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي مولده ووفاته بتونس له كتب في الفقه والتوحيد، وله كتاب الحدود في التعاريف الفقهية توفي سنة 803 هـ ــ الاعلام للزركلي 272/7 .

(7) الونشريسي : هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد صاحب كتاب المعيار المشتمل على فتاوي فقهاء المغرب والأندلس وإفريقيا وله مؤلفات أخرى، توفي بفاس سنة 914 هـ ــ الفكر السامي للحجوي 99/4 .

(8) معيار الونشريسي 255/6 و 263 ــ الطبعة الحجرية بفاس .

(9) المرجع لسابق .

(10) المقري : هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي التلمساني، جاء مع السلطان أبي عنان الى فاس فولي القضاء فيها، توفي سنة 758 هـ ودفن بتلمسان، وهو جد المؤرخ صاحب (نفح الطيب)، له مصنفات منها القواعد ــ الاعلام للزركلي 266/7 .

(11) معيا الونشريسي 264/6 ــ الطبعة الحجرية بفاس .

(12) المنتقى شرح الموطأ للباجي 163/6 .

(13) ابن رشد الجد صاحب كتاب البيان والتحصيل، والمقدمات، وهو أحد الأربعة المعتمد ترجيحهم في مختصر خليل (ت 520 هـ) .

(14) ابن عبد البر : أبو عمر يوسف بن عمر النمري له كتاب التمهيد وغيره (ت 463 هـ) .

(15) الباجي : أبو الوليد سليمان بن خلف له كتاب المنتقى على الموطأ وله كتب أخرى (ت 494 هـ) .

(16) اللخمي : أبو الحسن علي بن محمد له كتاب التبصرة على المدونة، وأشار اليه خليل في مختصره وهناك لخميون آخرون من فقهاء المذهب (ت 478 هـ) .

(17) مواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب 40/1 وقواعد المقري ــ قبل باب اليمين نسخة مخطوطة غير مرقمة، توجد بدار الحديث الحسنية رقمها العام 4898.

(17م) مواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب 36/1 .

(18) ملزمة 20 ص 4 .

(19) منار السالك الى مذهب الامام مالك ــ أحمد السباعي ص 44 .

(20) شرح خطبة المختصر للهلالي ملزمة 20 ص 4 .

(21) بغية المقاصد وخلاصة المراصد ــ للسنوسي ص 23 ــ والنوازل الكبرى للوزاني 102/9 .

(22) تبصرة ابن فرحون 63/1 وما بعدها .

(23) شرح الزياتي على نظم الذكاة للعربي الفاسي ملزمة 1 ص 8 .

(24) مواهب الجليل شرح مختصر خليل 91/6 .
(25) رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام ـــ للقادري ص 6 .
(26) أصول الحديث ـــ محمد عجاج الخطيب ص 347 .
(27) رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام ـــ للقادري ص 6 .
(28) هذه الطرق يعمل بها اذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين، ولم يعرف المتقدم من المتأخر بالنسبة للأقوال المنقولة، إذ المتأخر هو المعمول به لأن المتقدم يعتبر مرجوعا عنه .
(29) المازري : هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي، أصله من مازر مدينة بصقلية وهو أحد الأربعة الذين اعتمد الشيخ خليل ترجيحهم توفي سنة 536 هـ ـــ تاريخ التشريع الاسلامي لأستاذنا حماد العراقي ص 115 .
(30) الموافقات 146/4 وما بعدها .
(31) وهذه المسألة : هي أن شخصا يغتصب الأرض من مالكها أو حائزها، ويزرعها ولم تقع فيها مفاصلة حتى فات الابان، المشهور أن الزرع لزارعه وعليه كراء المثل للأرض، والشاذ أن الزرع لصاحب الأرض، وأفتى به المازري، وقد تبع المازري في ذلك مجموعة من الفقهاء لما رأوا كثرة التعدي والغصب، فيتوصل المتعدي الى مراده اذا لم يرد رب الأرض أن يكريها له، فيحرثها بلا اذن ثم يماطل بالمفاصلة حتى يخرج الابان فيحاكمه فيها بالمشهور، فيتوصل الى غرضه من حرثها بالكراء، فيصبح المالك مجبورا على قبول الكراء، فاذا كثر هذا التعدي في ناحية من البلاد ترجح الشاذ على المشهور، ولو أدرك الامام مالك كثرة التعدي على الأرض والتحيل على كرائها بلا رضى ربها لرجع عن المشهور الى الشاذ، وهذا السبب يوضح لنا الأشكال الوارد عن المازري بفتواه بالشاذ مع ما روى عنه من أنه عاش ثلاثا وثمانين سنة وبلغ رتبة الاجتهاد المذهبي ولم يفت بغير المشهور، مع قوله نفسه : لست ممن يحمل الناس على غير المشهور. وتجدر الاشارة أن القانون العقاري المغربي أخذ بالقول المشهور في المذهب المالكي، فقد ورد في الفصل 13 من التشريع المطبق على العقارات المحفظة أنه : (اذا حرث شخص حقلا، لا يملكه وجب تمييز الحالات التالية : إن حرث عن سوء نية ـــ أي بغصب ـــ فلرب المالك الحق في أخذ المحصولات بدون أداء صائر ما دام وقت البذور لم يفت بعد، فان فات وقت البذور لم يكن للمالك إلا الحق في الكراء...) .
(32) شرح المحلى على جمع الجوامع 361/2 .
(33) مجموعة رسائل ابن عابدين 48/1 .
(34) شرح العمل الفاسي للسجلماسي 123/2 .
(35) حاشية بناني على الزرقاني 127/7 .
(36) حاشية بناني على الزرقاني 124/7 ـــ وبلغة السالك وحاشية الصاوي عليه 331/2 .
(37) مجموعة رسائل ابن عابدين 48/1 .
(38) منح الجليل على مختصر خليل لعليش 9/1 وحاشية العدوي على شرح الخرشي للمختصر 140/5 .
(39) ج 4/ص 135 وما بعدها .
(40) نقل القصة الشاطبي في الموافقات 139/4 .
(41) المرجع السابق 140/4 .
(42) شرح الزرقاني على المختصر 101/1 ـــ 102 .
(43) شرح العمل الفاسي للمهدي الوزاني 7/1 .
(44) الزرقاني : هو عبد الباقي بن يوسف، له تآليف منها شرحه على مختصر خليل الذي نسخ به ما قبله من الشروح ولخصها وبالغ في الاختصار وجمع الفروع ولم ينقحه من الأغلاط، لذلك اعتنى به المغاربة وتتبعوه، توفي سنة 1099 هـ .
(45) آية 111 ـــ سورة البقرة .
(46) عبد الحي بن الصديق : تبيين المدارك لرجحان سنية تحية المسجد وقت الخطبة في مذهب مالك ص 27 .

(47) عبد الحي بن الصديق : بذل الماعون في مسألة أماوون ص 30 .
(48) النوازل الكبرى للمهدي الوزاني 101/9 .
(49) المرجع السابق 101/9 .
(50) البهجة شرح التحفة 35/1 .
(51) الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والامام ص 20 ـــ مطبعة الأنوار .
(52) النوازل الكبرى للمهدي الوزاني 101/9 .
(53) المرجع السابق 102/9 .
(54) شرح رسالة عقود رسم المفتي ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين 23/1 .
(55) الامتناع عن الحكم أو انكار العدالة، يعتبر في القانون الجنائي المغربي جريمة عاقب عليها الفصل 240 منه، وقد نظم قانون المسطرة المدنية كيفية اثبات انكار العدالة الفصل 393 .
(56) هذا النوع من القول القوي مما يجري به العمل ليس هو المقصود بما جرى به العمل عند فقهاء المغرب المتأخرين، انما مقصودهم بما جرى به العمل، ما كان مختلفا فيه من الأحكام، فيجري العمل بالشاذ أو بالضعيف أو بأحد القولين المتساويين، فينبه على العمل ليترجح به القول المعمول به على غيره، ولهذا نجد اصطلاح صاحب العمل الفاسي، انه لا يورد في كتابه إلا ما جرى به العمل من الأقوال الضعيفة أو الشاذة، أما ما كان متفقا عليه أو مختلفا فيه وعمل بالمشهور فانه لم يذكره في كتابه. (انظر حاشية الوزاني على شرح لامية الزقاق ص 387 ـــ والنوازل الكبرى له 117/9 .
(57) شرح العمل الفاسي للسجلماسي 128/2 .
(58) إن الضعيف والشاذ اذا ارتبط بأحدهما سبب جريان العمل أصبح من أفراد الراجح على رأي الهلالي في شرح خطبة المختصر. بينما يرى محمد بن عبد القادر الفاسي ومحمد الحجوي : أن جريان العمل ليس مرجحا للضعيف أو الشاذ على المشهور، وانما يعتبر ذلك كتقييد أو تخصيص للمشهور، لا معارض له، بدليل أنه لو زال سبب جريان العمل لعاد الحكم الى المشهور. ـــ انظر النوازل الكبرى للشيخ المهدي الوزاني 117/9 ـــ والفكر السامي للشيخ الحجوي 230/4 .
(59) عن شرح العمل الفاسي للوزاني 23/2 .
(60) عن شرح العمل الفاسي للسجلماسي 129/2 .
(61) ابن ستاري هكذا بالتاء ورد في نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص 138، وكذا في معيار الونشريسي 32/10 . أما في تبصرة ابن فرحون فجاء ابن سماري بالميم 58/1 وفي شرح العمل الفاسي للسجلماسي ورد ابن ساري بدون تاء ولا ميم، ويبدو أن الصحيح هو ما جاء في نيل الابتهاج والمعيار لأن نيل الابتهاج مخصص للتعريف باعلام المذهب المالكي وجاء فيه مكررا بتلك الصيغة ومؤيدا بالمعيار، ولعل ما في التبصرة وشرح العمل الفاسي للسجلماسي انما هو تحريف. وهذا الفقيه أندلسي من أهل استحة سكن اشبيلية وانتقل الى سبتة مع من هاجر اليها من أهل بلده وبها توفي سنة 647 هـ .
(62) تبصرة ابن فرحون 58/1 ـــ ومعيار الونشريسي 32/10 .
(63) شرح السجلماسي على العمل الفاسي 131/2 ـــ وتبصرة ابن فرحون 50/1 .
(64) شرح خطبة المختصر للشيخ أحمد الهلالي : ملزمة 22 ص 1 .
(65) التبصرة 61/1 ـــ معيار الونشريسي 35/10 .

* * *

المزارعة

(أو المشاركة في الانتاج الزراعي)

الدكتور: علال الخياري

المزارعة عقد شركة يسلم بموجبه المالك أرضه المعدة للزراعة لآخر ليزرعها، ويلتزم هذا المزارع بأداء نصيب معين من محصولاتها الى المالك [1] .

وهذا التعريف يساير مختلف وجهات النظر الفقهية ولا يرد عليه أي اعتراض .

1 ــ المزارعة بين الجواز والمنع :

اختلف الفقهاء في المزارعة، فمنهم من منعها منعا باتا، ومنهم من جوزها بشروط خاصة .

وأصل الخلاف راجع الى تباين وجهات النظر في فهم ما ورد في شأنها من أحاديث، وهل المزارعة تعتبر من نوع المعارضة أم من نوع المشاركة ؟

أ ــ رأي أبي حنيفة :

ذهب أبو حنيفة الى تحريم المزارعة، سواء انعقدت على أرض بيضاء معدة للزراعة بصفة مستقلة، أم على أرض بيضاء واقعة بين الأشجار، بحيث تكون المزارعة تبعا للمساقاة .

ويستدل على رأيه بالأحاديث الواردة في النهي عن المزارعة، روى عن ثابت بن الضحاك أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة وقال : لا بأس بها (2). فهذا الحديث صريح في النهي عن المزارعة والأمر بالمؤاجرة (3) .

وفي بيان رأي أبي حنيفة قال ابن تيْمية بالحرف الواحد :
« ذهب قوم من الفقهاء الى أن المساقاة والمزارعة حرام باطل، بناء على أنها نوع من الاجارة، لأنها عمل بعوض، والاجارة لا بد أن يكون فيها الأجر معلوما لأنها كالثمر، ولما روى أحمد عن أبي سعيد : « أن النبي ﷺ نهى عن استئجار الأجير حتى يبين له أجره » والعوض في المساقاة والمزارعة مجهول لأنه قد يخرج الزرع والثمرة قليلا، وقد يخرج كثيرا، وقد يخرج على صفات ناقصة، وقد لا يخرج، فان منع الله الثمرة فقد استوفى عمل العامل باطلا. وهذا قول أبي حنيفة وهو أشد الناس قولا بتحريم هذا » (4) .

ورغم أن أبا حنيفة أكثر الناس قولا بتحريم المزارعة، إلا أنه أجاز منها حالة واحدة فقط، وهي إذا كانت البذور والآلات لصاحب الأرض والعامل، ففي هذه الحالة يكون المزارع أجيرا لصاحب الأرض، له أجرة ومدة معلومتان، ويكون له بعض الخارج بالتراضي، قال : « وهذه حيلة زوال الخبث، وانما لم يصح من دونها لاختلاف فيه بين الصحابة والتابعين لتعارض الأخبار عن سيد المرسلين » (5) .

ب ـ رأي الشافعي :

يأخذ الشافعي بقياس أبي حنيفة في أن المزارعة من نوع المؤاجرة، والأجير لا يجوز أن يعمل إلا بأجر معلوم، وهذا لا يتأتى في عمل المزارع، لما فيه من الغرر، ومن هنا جاءت حرمة المزارعة، يقول في الأم :

« وتدل سنة رسول الله ﷺ على أن لا تجوز المزارعة على الثلث ولا الربع ولا جزء من أجزاء، وذلك أن المزارع يقبض الأرض بيضاء لا أصل فيها ولا زرع، ثم يستحدث فيها زرعا، والزرع ليس بأصل، والذي هو في معنى المزارعة الاجارة، ولا يجوز أن يستأجر الرجل الرجل على أن يعمل له شيئا إلا بأجر معلوم يعلمانه قبل أن يعمله المستأجر » (6) .

واضح أن الشافعي أخذ بقياس أبي حنيفة في تحريم المزارعة، غير أنه لم يأخذ بهذا القياس في كل الحالات، بل جوز منها ما تدعو اليه الحاجة، أو تغلب عليه صفة المشاركة، وهما حالتان سأتناولهما بالتحليل في ضوء ما ذكره الشافعي في الأم .

الحالة الأولى :

وهي الحالة التي تكون فيها الأرض البيضاء الصالحة للزراعة واقعة بين أضعاف النخل والكرم، فحينئذ تجوز فيها المزارعة تبعا للأرض المغروسة التي انعقدت عليها المساقاة، بحيث تكون المزارعة على البياض بين الشجر تابعة للمساقاة، واشترط لهذا الجواز ثلاثة شروط :

ــ أن تكون الأرض البيضاء والأرض المغروسة متصلتين، ولهما طريق واحد، فاذا كان البياض منفصلا عن الشجر لم تجز فيه المزارعة (7) .

ــ أن يكون سقي الزرع لا يتم إلا بسقي الشجر .

ــ أن تتم المزارعة والمساقاة في صفقة واحدة (8) .

وفي ذلك يقول :

« وإذا ساقى الرجل النخل، وكان فيه بياض لا يوصل الى عمله إلا بالدخول على النخل، فكان لا يوصل الى سقيه إلا بشرب النخل الماء، وكان غير متميز، يدخل فيسقى ويدخل على النخل جاز اذا ساقى عليه مع النخل لا منفردا وحده، ولولا الخبر عن النبي ﷺ أنه دفع الى أهل خيبر على أن لهم النصف من النخل والزرع وله النصف، فكان الزرع كما وصفت بين ظهراني النخل لم يجز، فأما اذا انفرد فكان بياضا يدخل عليه من غير أن يدخل على النخل، فلا تجوز المساقاة فيه قليلا أو كثيرا ولا يحل فيه إلا الاجارة » (9) .

الحالة الثانية :

وهي اذا اشترك مالك الأرض والمزارع وتعاملا على أن يساهما معا بالبذر ووسائل العمل والمؤنة وكل ما فيه صلاح للزرع، قال الشافعي في باب المزارعة :

« فلا تجوز المعاملة في هذا إلا على معنى واحد أن يبذرا معا ويمونان الزرع معا بالبقر وغيره مؤنة واحدة، ويكون رب الأرض متطوعا بالأرض لرب الزرع، فأما على غير هذا الوجه من أن يكون الزارع يحفظ أو يمون ما سلم له رب الأرض فيكون البقر من عنده أو الآلة أو الحفظ أو ما يكون صلاحا من صلاح الزرع، فالمعاملة على هذا فاسدة » (10) .

ج ـــ رأي مالك :

لم يجز الامام مالك المزارعة على الأرض البيضاء لسهولة حصول مالك الأرض على استثمار أرضه بطريق الكراء الذي يغنيه عن المزارعة، وقد أخذ هذا الرأي بقياس أبي حنيفة استنادا الى ما روي عن النبي ﷺ من أحاديث

النهي عن كراء الأرض بما يخرج منها [11]، لما في ذلك من الغرر، قال في الموطأ :

« ولا ينبغي أن تساقى الأرض البيضاء وذلك لأنه يحل لصاحبها كراؤها بالدنانير والدراهم وما أشبه ذلك من الأثمان المعلومة.... » [12] .

« ... فأما الرجل الذي يعطي أرضه البيضاء بالثلث أو الربع بما يخرج منها فذلك مما يدخله الغرر، لأن الزرع يقل مرة ويكثر مرة، وربما هلك رأسا، فيكون صاحب الأرض قد ترك كراء معلوما [13] يصلح له أن يكري أرضه به وأخذ أمرا غررا لا يدري أيتم أم لا ؟ فهذا مكروه، وإنما ذلك مثل رجل [14] استأجر أجيرا لسفر بشيء معلوم ثم قال الذي استأجر للأجير هل لك أن أعطيك عشر ما أربح في سفري، هذا اجارة لك ؟ فهذا لا يحل ولا ينبغي » [15].

وحسب ما ورد في الموطأ، فإن الامام مالك استثنى من قياس الامام أبي حنيفة حالة واحدة تدعو اليها الحاجة، وقد استند في هذا الاستثناء على حديث ابن عمر « أن رسول اله ﷺ دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها بأموالهم، ولرسول الله ﷺ شطر ثَمرها » [16] .

وبما أن خيبر كانت تجمع بين النخل والبياض، أي بين ما يصلح للمساقاة فقد التزم مالك بمدلول هذا الحديث، ولم يجز المزارعة إلا في هذه الحالة وبهذه المواصفات .

وزيادة في البيان فإن الامام مالك يشترط لجواز المزارعة ثلاثة شروط :

الأول : أن تنعقد المزارعة على بياض بين الشجر بحيث تكون المزارعة تابعة للمساقاة .

الثاني : أن يكون البياض يشغل ثلث مساحة الأرض أو أقل [17].

وفي الموطأ :

« واذا كانت الأرض البيضاء فيها نخل أو كرم أو ما يشبه ذلك من الأصول وكان الأصل الثلث أو أقل، والبياض الثلثين أو أكثر جاز في ذلك

الكراء، وحرمت فيه المساقاة، وذلك أن من أمر الناس أن يساقوا الأصل وفيه البياض، وتكرى الأرض وفيها الشيء اليسير من الأصل »[18] .

الثالث : أن تكون المؤنة كلها من المزارع، فيخرج من ماله البذر والآلة، وبقر الحرث والنفقة كذلك، وعليه علاج الزرع وحفظه وكل ما فيه صلاح له، لما ورد في حديث ابن عمر « على أن يعملوها من أموالهم » أي على أن ينفق يهود خيبر على النخل والزرع من أموالهم، ويكون المحصول الزراعي الذي تنتجه الأرض البيضاء للمزارع وحده، لقوله عليه السلام في حديث سعيد بن المسيب : « على أن الثمر بيننا وبينكم » فلم يذكر الزرع، فدل ذلك على أن الزرع يكون من نصيب المزارعين، إلا أن يشترط مالك الأرض أن الزرع يكون بينهما، فيعمل بهذا الشرط لما ورد أنه عليه السلام عامل يهود خيبر في البياض والسواد على النصف، نعم لا يجوز لمالك الأرض أن يزرع في البياض لنفسه، لأن ري الشجر فيه ري للزرع، وهذه زيادة على المساقي لصالح مالك الأرض، والزيادة غير جائزة[19] .

اذن فالامام مالك يساوي بين المساقاة في الشجر والمزارعة في البياض من حيث أن المؤنة فيها تكون على المساقي والمزارع، ولا تختلف المساقاة عن المزارعة إلا في شيء واحد هو أن ثمر الشجر يكون بينهما، بخلاف ما تنتجه الأرض البيضاء من زرع، فهو للمزارع وحده الى أن يشترط صاحب الأرض أن الزرع يكون بينهما .

مناقشة ابن حزم لرأي مالك :

ناقش ابن حزم رأي مالك في المزارعة، وقد صاغ مناقشته بأسلوب لا يخلو من حدة، وسأحاول تنظيم هذه المناقشة من خلال تتبع كلام ابن حزم وجعله ينصب أساسا على الشروط الثلاثة التي ذكرها مالك، والتي يجب توفرها في عملية المزارعة المشروعة .

إن ابن حزم لا يوافق على الشرطين الأولين وهما : أن يكون البياض بين أضعاف الشجر وأن يشغل الثلث فأقل من مساحة الأرض المغروسة بالأشجار، وفي ذلك يقول :

« ويقال لمن قلد مالكا : من أين لكم تحديد البياض بالثلث ولم يأت في شيء من الأخبار تحديد ثلث، ولا دليل عليه ؟ ومثل هذا في الدين لا يجوز . ويقال لهم : ما تريدون بالثلث ؟ أثلث المساحة، أم ثلث الغلة، أم ثلث القيمة ؟ فإلى أي وجه مالوا من هذه الوجوه قيل لهم : ومن أين خصصتم هذا الوجه دون غيره ؟ والغلة قد تقل وتكثر، والقيمة كذلك . وأما المساحة فقد تكون قليلة أعظم غلة أو أكثر قيمة من أضعافها، وأيضا فان خيبر لم تكن حائطا واحدا... ولا قرية واحدة، ولا حصنا واحدا، بل كانت حصونا كثيرة، فمن أين لمالك تحديد الثلث ؟ وقد كان فيها بياض لا سواد فيه، وسواد لا بياض فيه، وبياض وسواد فما جاء في شيء من الآثار تخصيص ما خصه، فان قال : قد جاء عن النبي ﷺ الثلث والثلث كثير [20] . قلنا نعم، وأنتم جعلتم في هذه المسألة الثلث قليلا بخلاف الأثر. ثم يقال لهم وللشافعي من أين لكم أن رسول الله ﷺ انما أعطى أرض خيبر بنصف ما يخرج منها لأنها كانت تبعا للسواد ؟ وهل يعلم هذا أحد إلا من أخبره رسول الله ﷺ بذلك عن نفسه، وإلا فهو.... لمن قاله وقطع بالظن » [21] .

نستنتج من هذا النص أن ابن حزم حين رفض الشرطين الأولين من شروط مالك، قد أعطى للمزارعة طابعها المتميز وشخصيتها المستقلة، وهذا اتجاه مغاير لما رأينا سابقا، وسوف نتناوله فيما بعد، ولكن بقي علينا أن نعرف موقف ابن حزم من الشرط الثالث، وهو أن تكون المؤنة كلها على المزارع .

المعروف عن ابن حزم أنه يوافق على مدلول هذا الشرط، لكن لا بوصفه أمرا واجبا مبنيا على الشرطين السابقين، لكن بوصفه أمرا جائزا لا

علاقة له بهذين الشرطين اللذين يرفضهما رفضا باتا، فهو يجيز لمالك الأرض : أن يشترط على المزارع أن تكون المؤنة كلها من ماله [22]. وقد استدل على ذلك بما روي عن كلب بن وائل قال : « قلت لابن عمر : رجل له أرض وماء، وليس له بذر ولا بقر فأعطاني أرضه بالنصف فزرعتها ببذري وبقري، ثم قاسمته، قال : حسن » .

وعنه أيضا أنه سأله عن أخذها بالنصف مما يخرج منها، لا يجعل فيها صاحبها لا بذرا ولا عملا، ويكون العمل كله والبذر على العامل ؟ فأجازه. قال ابن حزم : « وهو نفس قولنا ولله الحمد » [23] .

ـــ تقييم هذه المناقشة بنظر الفقه المالكي :

اذا كان مالك يشترط في جواز المزارعة أن تنعقد على البياض الذي يشغل ثلث المساحة المغروسة أو أقل، وأن تكون المزارعة تبعا للمساقاة، والمؤنة كلها على العامل، فان ابن حزم لا يوافق على ذلك كله، ويرى أن في اشتراط الشرطين الأولين افتراضا وتحكما، ولا دليل عليه من الشرع بل يتناقض تماما مع ما فعله الصحابة رضوان الله عليهم الذين كانوا يعطون أرضهم البيضاء على الثلث والربع، ولم تكن مغروسة بنخل أو كرم، ومن هؤلاء أبو بكر وعثمان وعلي وسعد وابن مسعود وحذيفة ومعاذ، بحضرة جميع الصحابة ولم يثبت أن أحدا أنكر عليهم ذلك [24] .

والفقه المالكي في تطوره يوافق على رأي ابن حزم في عدم اشتراط هذين الشرطين حيث يجيز عقد المزارعة على الأراضي المعدة للزراعة بصفة مستقلة دون أن يتخللها شجر أو تكون الثلث أو أقل. قال ابن رشد : « وأما تحديد مالك ذلك بالثلث فضعيف، وهو استحسان مبني على غير الأصول » [25] .

وبخصوص الشرط الثالث وهو أن تكون المؤنة كلها على العامل، فإن

كان الامام ابن حزم قال بتسليمه على سبيل الجواز لا الوجوب، فإن فقهاء المالكية يقولون بعكس رأي مالك وابن حزم بل يشترطون أن يكون البذر من مالك الأرض، فرارا من كراء الأرض بما يخرج منها، ويجعلون هذا الشرط محور الفرق بين المزارعة المشروعة، والمزارعة المحظورة [26] .

د ــ رأي أحمد بن حنبل :

يرى أحمد بن حنبل أن المزارعة جائزة وهي من نوع المشاركة ولم يأخذ بقياس أبي حنيفة الذي يجعل المزارعة من نوع المؤاجرة بناء على الأحاديث السابقة المروية عن رافع بن خديج وهذه الأحاديث عند ابن حنبل مضطربة الألفاظ، وحديث ابن عمر أصح [27] ولفظه في صحيح البخاري :

« عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ أعطى خيبر على أن يعملوها ويزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها » [28] .

وقد ذكر ابن تيمية ثلاثة وجوه لبيان أن المزارعة من نوع المشاركة :

الوجه الأول : إن المزارعة مشاركة لا مؤاجرة مطلقة، لأن المقصود من المؤاجرة استيفاء العمل والأجر، وهنا منفعة بدن العامل ومنفعة أرض المالك ولا يقصد واحد من المتعاقدين استيفاء منفعة الآخر، وانما مقصودهما جميعا ما يتولد من اجتماع المنفعتين، فان حصل نماء اشتركا فيه وإن لم يحصل نماء ذهبت على كل منهما منفعته، فيشتركان في المغنم وفي المغرم كسائر المشتركين [29] .

الوجه الثاني : إن المزارعة من نوع المضاربة، فان الأرض تنمو بالعمل، فجاز العمل عليها ببعض نمائها كالدراهم والدنانير، فان قيل الربح في المضاربة من غير الأصل، لأن الأصل يذهب ويجيء، بخلاف الثمر والزرع، فإنه من نفس الأصل، أجيب بأن هذا الفرق فرق في الصورة ليس له تأثير شرعي » [30] .

الوجه الثالث : إن لفظ الاجارة فيه عموم وخصوص وهو على ثلاثة مراتب :

الأولى : إن الاجارة تطلق على العوض الذي يحصل عليه كل من بذل نفعا وسواء كان العوض والنفع معلومين أم مجهولين كالمهر وغيره .

الثانية : إن الاجارة تطلق على الجعالة ذات النفع المجهول والعوض المضمون .

الثالثة : الاجارة ذات النفع المعلوم والعوض المعلوم، والفقهاء المتأخرون اذ أطلقوا الاجارة أرادوا هذا المعنى الخاص. وعلى ذلك فمن قال المزارعة اجارة بالمعنى العام أو الأعم فقد صدق، ومن قال هي اجارة بالمعنى الخاص فقد أخطأ » [31] .

إذن فالصورة الاقتصادية للمزارعة، كما هي ماثلة للعيان من خلال ما ذكره ابن تيمية، هي أن المزارعة من نوع الاستثمار الزراعي المشترك، ويتم الاشتراك عن طريق مساهمة أحد المتعاقدين بمنفعة أرضه، وفي ذلك زيادة ايضاح لاجتماع عناصر الاستثمار في عملية المزارعة لأن منافع الأبدان والأشياء تعتبر في الحالات العادية أموالا اذا كان المقصود منها انجاز مشروع اقتصادي .

هـ ــ النتيجة المستخلصة :

على مستوى الخلاف العالي هناك ثلاث اتجاهات حول المزارعة :

الاتجاه الأول : المنع مطلقا .

وحجة أصحاب هذا الاتجاه ما ورد من أحاديث في النهي عن اعطاء الأرض بالنصف والثلث والربع، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه نهى عن أن

يؤخذ للأرض أجر أو حظ، وقال : من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها، فان أبى فليمسك أرضه [32] .

وعن جابر بن عبد الله قال : « نهى رسول الله أن يؤخذ للأرض أجر وحظ [33]. وعن رافع بن خديج قال : « نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض » [34] والمزارعة من نوع كراء الأرض بما يخرج منها وروي عن نافع أنه سمع ابن عمر يقول : « كنا نكري أرضنا ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج » [35] .

وقد أخذ بهذا الاتجاه جماعة من الصحابة والتابعين، ومن الكوفيين أبو حنيفة النعمان وغيره .

الاتجاه الثاني : الجواز مطلقا وبصفة مستقلة .

يميل أصحاب هذا الاتجاه الى جواز المزارعة ولو بصفة مستقلة عن المساقاة، وحجتهم أن النبي ﷺ دفع الى يهود خيبر أرضها على أن يعملوها من أموالهم ولرسول الله ﷺ نصف ثمرها. عن ابن عمر قال : « لما ظهر رسول الله ﷺ على خيبر أراد اخراج اليهود عنها، فسألوه عليه السلام أن يقرهم بها على أن يكفوا عملها، ولهم نصف الثمر ، فقال لهم رسول الله ﷺ نقركم بها على ذلك ما شئنا، فقروا بها حتى أجلاهم عمر » [36] .

غير أن أصحاب هذا الاتجاه اختلفوا فيما بينهم في أسلوب دفع تلك الأحاديث القاضية بالنهي .

أجاب ابن حزم بأن تلك الأحاديث القاضية بالنهي سابقة في الزمان عن عمل النبي ﷺ مع يهود خيبر، فيكون هذا العمل المتأخر ناسخا لذلك النهي المتقدم، ومن قضى بالنهي كابن حنيفة فقد أخذ بالمنسوخ وخالف الناسخ [37] .

ثم أفضى به موقفه الى حصر الانتاج الزراعي في ثلاث طرق لا يجوز غيرها :

1 — أن يزرع المالك أرضه بآلته وأعوانه وبذره .
2 — أن يبيح لغيره زرعها ولا يأخذ منه شيئا، فان اشتركا في الآلة والحيوان والبذر والأعوان دون أن يأخذ منه للأرض كراء فحسن .
3 — أن يعطي أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وآلته بجزء، ويكون لصاحب الأرض من المحصول الزراعي جزء مسمى إما نصف واما ثلث أو ربع أو نحو ذلك أكثر أو أقل، ويكون الباقي للزارع قل ما أصاب أو كثر فان لم يصب شيئا فلا شيء له ولا شيء عليه فهذه الوجوه جائزة، فمن أبى فليمسك أرضه (38) .

وتعقب الشوكاني كلام ابن حزم، ولم يقبل أن تكون الأحاديث القاضية بالنهي منسوخة بفعله ﷺ واستدل على ذلك بدليلين :
— صدور النهي عنه ﷺ أثناء مدة معاملته .
— رجوع جماعة من الصحابة الى رواية من روى النهي (39) .

ورجح أن تكون أحاديث النهي محمولة على التنزيه (40) أو على ما فيه مفسدة لأن سبب ورود النهي اشتراط صاحب الأرض ناحية معينة (41) .

والمقصود أن ابن حزم يجيز أن تعطى الأرض للزارع، ويساهم بالبذر والعمل والآلات وحده، ولا يساهم مالك الأرض بشيء عدا أرضه .

وعلى مذهب ابن حزم في هذه المسألة جرى العمل بالأندلس والمغرب كما قال التسولي في شرح التحفة (42)، وفي الوقت الحاضر يتعامل الفلاحون في كل ربوع المغرب، بمقتضى مذهب ابن حزم رغم مخالفته للمذهب المالكي، غير أن هذه الطريقة بدأت تضعف شيئا فشيئا لأن الفلاح يفضل أن يعمل في الأرض كأجير، لا كشريك، نظرا لأسباب تشريعية واقتصادية يطول شرحها .

الاتجاه الثالث : جواز المزارعة بصفة تبعية :

أصحاب هذا الاتجاه يأخذون بقياس أبي حنيفة على اعتبار أن المزارعة من نوع الكراء، ولكنهم وقفوا أمام فعل النبي ﷺ مع يهود خيبر حيث عاملهم ﷺ على نخل خيبر وأرضها فأخرجوه على الصورة التي وصفت عند بيان رأي الشافعي ومالك .

هذه الاتجاهات الثلاثة هي التي تبلور موقف أئمة المذاهب من المزارعة، غير أن المذاهب الفقهية في تطورها قد أدخلت تغييرات على بنية المزارعة، تبعا لتجدد مواردها وتشعب مسائلها، وسأختار الفقه المالكي كنموذج للتطور الفقهي ومجاراته للأحداث المتجددة .

2 ــ المزارعة الصحيحة في ضوء الفقه المالكي :

أ ــ مفهوم المزارعة :

ــ في اللغة، المزارعة مفاعلة من الزرع، واطلاق الزارع [43] على العامل في المزارعة من باب التغليب .

ــ وفي الاصطلاح قال ابن عرفة :

« المزارعة شركة في الحرث » [44] .

ب ــ حكمتها :

المزارعة من فروض الكفاية يجب على الامام إجبار الناس عليها، لأنها مورد النمو الاقتصادي والاكتفاء الذاتي، وعن عائشة أم المؤمنين قال رسول الله ﷺ :

« التمسوا الرزق من خبايا الأرض » .

وفي الوقت الحاضر هناك ظاهرة اقتصادية ماثلة للعيان وهي أن كثيرا من الدول السائرة في طريق النمو، والتي كانت الى زمن قريب تنتج حاجياتها الغذائية، نجدها تعطي الأولوية لجانب التصنيع، وتهمل جانب الانتاج الزراعي، الأمر الذي يجرها الى استيراد حاجياتها الغذائية من الدول المصنعة، وذلك يسبب لها عرقلة نموها الاقتصادي .

ج ـــ أركانها :

أركان المزارعة أربعة هي :
الأرض ـــ العمل ـــ البذر ـــ وسائل العمل من آلات ودواب [45].

د ـــ شروط صحتها :

يشترط في صحة المزارعة :

1 ـــ أن يسلم المتزارعان من كراء الأرض بما يخرج منها، بأن يكون صاحب الأرض هو صاحب البذر.

وهذا الشرط في المذهب المالكي موافق لرأي من يشترط أن يكون البذر من صاحب الأرض، وهو ظاهر المذهب الحنبلي، قال ابن قدامة : « وظاهر المذهب اشتراطه » لأن المتزارعين يشتركان في نماء رأس المال فوجب أن يكون من أحدهما كالمضاربة [46]، فاذا كانت الأرض لواحد والبذر للآخر والعمل بينهما فسدت المزارعة، ولو كان كراء الأرض مساويا لقيمة البذر، ويتراجعان في ثمن الكراء وقيمة البذر، والزرع بينهما على النصف، لأن صاحب الأرض أكرى نصف أرضه بطعام صاحبه [47] قال الشيخ خليل : « وصحت إن سلما من كراء الأرض بممنوع » [48] .

2 ـــ أن يتساوى المتزارعان فيما يسهم به كل واحد منهما بحيث

لا يفضل أحدهما الآخر بشرط عمل أو نفقة، أو باختصاصه دون الآخر بمنفعة من المنافع، وقد نقل الحطاب عن المتيطي قوله :

« سنة المزارعة الاعتدال والتساوي في الأرض والبذر والبقر والأداة والعمل كله، حتى يصير ما هلك من ذلك في ضمانهما معا، وهذه غاية الكمال فيها » [49] .

والاعتدال والتساوي في المزارعة على وجهين :

— تارة تكون مساهمة كل واحد من المتزارعين مختلفة، ولكنها متساوية من حيث كراء الأرض وقيمة البذر وأجر العامل والأداة [50] .

— وتارة تكون مساهمتهما في الجميع أي في البذر والأرض والعمل والأداة متساوية وهذا هو الوجه الذي وصفه المتيطي بأنه غاية الكمال .

الوجه الأول : وله صور كثيرة أذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر :

— اذا أخرج أحدهما الأرض والبذر وأخرج الآخر العمل والبقر والآلة .

— اذا اشتركا فأخرج أحدهما الأرض وثلثي الزريعة وأخرج الآخر ثلث الزريعة والعمل، ويكون الزرع بينهما نصفين :

وهذه الصورة أجازها ابن يونس بناء على مذهب ابن القاسم [51] ، بينما قال سحنون وابن حبيب : إن هذه الصورة غير جائزة، لأن صاحب الأرض يكون قد أكرى أرضه بسدس بذر صاحبه فان وقع ونزل، فلكل واحد منهما بقدر ماله من البذر، ويتراجعان في قيمة الكراء [52] .

والفرق بين هذه الصورة وما قبلها أن صاحب الأرض ساهم في هذه الصورة بأقل نصيب في الزريعة وهو الثلث فكأنه أكرى أرضه بجزء ما يخرج منها وهو السدس، ولم يجزه سحنون لما فيه من الغرر، وبمذهبه جرت الفتيا بالأندلس [53] .

— اذا تساوى المتزارعان في البذر والعمل، على أن يساهم أحدهما بأرض لها قدر من الكراء، ويؤدي له صاحبه نصف الكراء [54]، ويكون الزرع بينهما، فاذا دخلا على الغاء الكراء فسدت المزارعة، الى أن تكون الأرض ذات كراء لا يعتد به، وقد أجاز مالك إلغاء الأرض التي لا كراء لها [55].

مسألة الخماس :

من صور المزارعة الصحيحة في المذهب المالكي مسألة الخماس، وهي من مشمولات الوجه الأول الذي نتحدث عن صوره.

وصورتها أن يشترك رجلان أحدهما يساهم بالأرض والبذر والآلة، والآخر يساهم بالعمل فقط على أن يكون له نصيب معلوم مما تنتجه الأرض من محصول زراعي كالخمس وشبهه، فاذا لم تنتج الأرض شيئا فلا شيء له أو عليه.

سئل ابن رشد : ما يقول في رجلين اشتركا في الزراعة على أن جعل أحدهما الأرض والبذر والبقر، وجعل الثاني العمل، ويكون الربع للعامل ؟ فأجاب : إن عقداها بلفظ الشركة جاز اتفاقا، وأن عقداها بلفظ الاجارة لم يجز اتفاقا، وإن عرا العقد من اللفظين فأجاز ذلك ابن القاسم ومنعه سحنون [56].

غير أن الجاري به العمل في اللفظ المحتمل للوجهين وعدم وجود قرينة مانعة هو مذهب ابن القاسم وبه الفتيا، وعلى مذهب سحنون يكون لصاحب الأرض نماء ملكه، وعليه مثل أجرة العامل [57].

ويتضمن عمل الخماس الحرث وما يحتاج اليه الزرع من خدمة وسقي وتنقية وحصاد، فان اشترط العامل ذلك على صاحب الأرض فسدت الشركة [58]، أما نقل الزرع الى الأندر ودراسته وتصفيته الى أن يصير حبا

مصفى، فينبغي أن يرجع في هذا كله الى الشرط أو العرف على تفصيل وخلاف بين الفقهاء ومحل ذلك كتب الفقه المطولة .

هذه بعض الصور الجائزة التي تدخل في اطار التساوي والاعتدال بين الشريكين [59] .

غير أنه يستثنى من شمولية التساوي والاعتدال حالتان : احداهما تكون داخلة في عقد المزارعة، والأخرى تقع بعد صحة العقد .

وكل الصور التي أقر الفقهاء جواز التفاضل فيها تدخل تحت ضابط هاتين الحالتين :

الحالة الأولى : اذا كان التفاضل يسيرا، كما اذا اشترك متزارعان وكانت الأرض لهما معا، أو العمل بينهما، ولم يقوما الكراء، ولا عرفا مقدار أجر العمل، أو كانت الأرض لواحد والعمل على الآخر والبذر بينهما، وكان كراء الأرض أكثر من قيمة العمل، وهذه الشركة الزراعية مع لزومها تشبه الاجارة فلا يحتاج فيها الى التساوي .

وكذلك اذا اشترط صاحب الأرض على العامل تقديم هدايا في العيدين، بشرط أن لا يتسبب هذا الامتياز في ارتفاع قيمة هذه الهدايا على قيمة الكراء، لأن من شأنه أن يلحق ضررا بالعامل .

الحالة الثانية : إذا تعاقدا على التساوي والاعتدال، ثم فضل أحدهما الآخر طوعا واختيارا، وسواء قل هذا التفاضل أو كثر. قال سحنون : « إن صح العقد جاز أن يتفاضلا ولم يفرق بين البذر وغيره، ولا بين التفاضل القليل أو الكثير » [60] .

وانما لم تفسد الشركة بحدوث التفاضل بين الشريكين أثناء ممارسة عملية المزارعة بناء على أن المزارعة تلزم بالعقد كالبيع أو مراعاة لمن يقول بذلك، وهذا مذهب سحنون [61] .

ونقل ابن رشد عن ابن القاسم جواز سلف أحد الشريكين للآخر

بعد العقد وناقش ابن يونس هذه المسألة مبينا أن ابن القاسم يقول بعدم لزوم المزارعة بالعقد، وعليه فيلزم على أصله أن يكون السلف مبطلا للمزارعة، وأجاب بعض الفقهاء بأن الشركة لم تفسد عند ابن القاسم مراعاة لقول من يراها لازمة بالعقد .

الوجه الثاني : وهو عبارة عن تعاونية زراعية بين متزارعين اثنين أو ثلاثة أو أكثر .
ولهذا الوجه صورتان :

« **الصورة الأولى** : أن تكون مساهمة المتزارعين بنصيب متساو في الجميع : الأرض والبذر، والعمل ووسائل الانتاج الزراعي من آلات ودواب وكل ما يكون صالحا لنماء الزرع وادراكه الى أن يصير حبا مصفى، على أن يوزع المحصول الزراعي بينهم بنسب متساوية .

وهذه الطريقة هي التي وصفت بأنها سنة الكمال في الانتاج الزراعي نظرا لسلامتها من الشوائب والاشكاليات التي يتعرض لها عقد المزارعة في أكثر من صورة، بالاضافة إلى أنها أحسن طرق الاستغلال، لأن كلا المتزارعين يكون قد عمل على نماء ملكه، واستثمار أمواله عن طريق التضامن والتعاون، ومن شأن ذلك أن يخفف من مؤنة التكاليف والخدمات أو يساعد على تحسين الانتاج، كما يسمح في الوقت الحاضر بامكان استعمال التقنيات العصرية في المساحات الصغيرة بواسطة ضم بعضها الى بعض .

الصورة الثانية : اذا اشترك ثلاثة متزارعين أو أكثر في الجميع، ولكن بقدر غير متساو، على أن يزرعوا أراضيهم ببذرهم ودوابهم وأعوانهم، ويوزع المحصول الزراعي بينهم بنسب متفاوتة على قدر ما ساهموا به في الشركة .

وتعكس هاتان الصورتان الكيفية التي يتم عليها تكوين الشركة الزراعية التعاونية، وعكس هاتين الصورتين لا يجوز، أو هو محل خلاف بين الفقهاء، ومثال ذلك إذا اشترك ثلاثة متزارعين من أحدهم البذر ومن الآخر

الأرض ومن الثالث العمل، على أن ما نتج من محصول زراعي يكون بينهم، فهذه الصورة لا يجيزها الفقه المالكي، سواء كانت مساهمتهم بقدر متساو أو متفاوت من حيث القيمة، لأن موضوع المزارعة هو أن يكون البذر من صاحب الأرض .

وفي هذا الضوء نفهم أن الفقه المالكي لا يعتبر المزارعة شركة محضة تتيح للمالكين وحدهم فرصة استثمار رؤوس أموالهم، بل جعلها شركة تعاونية لصالح الفلاحين الذين لا يملكون، قصد استثمار أعمالهم في الانتاج الزراعي بصفة تعاونية مع من يملكون .

وأخيرا فهذان هما الشرطان اللذان يجب توفرهما في المزارعة الصحيحة عند فقهاء المالكية، وهما وجوب مساهمة صاحب الأرض بالبذر، ووجوب تساوي الشريكين في قيمة ما يسهم به كل منهما في الشركة[62]، وقد حاولت تسليط الأضواء على هذين الشرطين من خلال ما يندرج في اطارهما من صور وحالات ووجوه، على أن بعض الفقهاء أضاف شرطين آخرين يتعلقان بحالة واحدة، وهي أن يشترك متزارعان في الاسهام بالبذر معا، ففي هذه الحالة يشترط :

أولا : أن يقع خلط البذر الذي يسهم به كل واحد منهما، ويكفي في خلطه أن يخرجاه معا الى الفدان، ويكون بذر أحدهما متميزا عن بذر الآخر، وقد نقل عن سحنون قوله :

« أو يجمعا الزريعة في بيت واحد، أو يحملاها جميعا الى الفدان ويبذر كل واحد في طرفه فيزرعا واحدة ثم يزرعا الأخرى، فهذا جائز » وكما هو واضح فهذا شرط كمال لا شرط صحة .

ثانيا : أن يتماثل البذر جنسا، فان أخرج أحدهما قمحا والآخر شعيرا أو سلتا، فهل تفسد المزارعة بناء على أنهما اشتركا بطعامين مختلفين، ويكون لكل واحد منهما ما أنبت بذره ويتراجعان في الأكرية ؟ وهذا الرأي لا

دليل عليه، أو تجوز المزارعة اذا اعتدلت قيمة ما أسهم به كل واحد منهما ؟ وهو الصحيح .

اذن فمرد هذا الشرط الثاني الى التساوي والاعتدال، وهذا المضمون سبق أن قررناه فلا حاجة الى تكراره .

هـ ــ الاجبار على تنفيذ الالتزامات بعد لزوم المزارعة :

حين تلزم الشركة لا يجوز لأحد من المتزارعين إلغاؤها، ومن امتنع منهما عن المضي في تنفيذ التزاماته يجبر عليه، لأن امتناع العامل يفضي الى ضياع المال، وامتناع صاحب الأرض يكون في غالب الأحيان راجعا لأسباب غير مقبولة مثل أن يجد عاملا أرخص، أو يريد إتمام العمل بنفسه .

لكن بأي شيء يقع لزوم الشركة ؟ اختلف علماء المالكية في ذلك على ثلاثة أقوال (63) :

ــ قيل تلزم بالعقد تغليبا للاجارة .

ــ وقيل لا تلزم إلا بالشروع في العمل مثل كرب (64) الأرض أو جري الماء، وبه جرت الفتيا بالأندلس، وحكى ابن حارث الاتفاق عليه .

ــ وقيل لا تلتزم إلا بالقاء البذر، ولكل واحد من المتزارعين أن ينفصل عن صاحبه ما لم يبذر، قال الشيخ خليل في أول باب المزارعة « لكل فسخ المزارعة إن لم يبذر »(65) .

وبه جرت الفتيا بقرطبة أو هو قياس ما في لزوم الجعالة بالشروع .

ويرجع اختلاف وجهات النظر الى أمر اعتباري، وهل المزارعة اجارة، أم هي شركة مركبة من الأموال والأعمال ؟ فمن غلب جانب الاجارة قال إن المزارعة تلزم بالعقد ومن غالب جانب الشركة قال إن المزارعة لا تلزم إلا بالشروع في العمل، أو بإلقاء البذر .

وبغض الطرف عن هذا الأمر الاعتباري في اختلاف وجهات النظر، وطرح هذه الاشكالية في ضوء المعطيات الاقتصادية، فاننا نجد أن الرأي الثالث له من المبررات ما يجعله أقرب الى الصواب (66)، ذلك أن امتناع أحد الطرفين عن المضي في تنفيذ التزاماته قبل إلقاء البذر لا ينتج عنه أي إتلاف للمال الذي أريد إنماؤه، فينبغي أن يبقى الباب مفتوحا أمام الشريكين، وكذلك الحكم بالنسبة لحالة الشروع في العمل، وكل ما في الأمر أن صاحب الأرض اذا امتنع عن المضي في الشركة، فإنه يكون ملزما بأداء أجرة المثل للعامل (67) لأنه فوت عليه منفعة عمله، والمنافع تعوض حكما في المذهب المالكي، وديانة في المذهب الحنفي (68) .

ينتج عن هذا أن امتناع أحد الطرفين عن المضي في الشركة يتعرض لثلاث حالات ؛ فقد يحدث بعد العقد، أو بعد الشروع في العمل أو بعد إلقاء البذر، وفي الحالة الأولى والثانية لا يجبر الشريك على المضي في تنفيذ التزاماته قبل شريكه، لعدم لزوم المزارعة في العقد أو بالشروع في العمل، بخلاف الحالة الثالثة أي بعد إلقاء البذر، فان الممتنع يجبر على المضي في الشركة وفق ما وقع عليه الاتفاق في عقد المزارعة .

3 ـــ المزارعة الفاسدة وإشكالات تصفيتها :

المزارعة الفاسدة ليست ذات شخصية متميزة الملامح، ومع ذلك فمن الممكن أن نضع لها ضابطا تعرف به، وهو فراغ بنيتها من أحد الشرطين المتقدمين وهما : أن يكون البذر من مالك الأرض، وأن تتساوى قيمة ما يساهم به كلا الشريكين، فاذا وجدنا عقد المزارعة ينص على أن صاحب البذر غير صاحب الأرض، أو كانت قيمة مساهمة أحد المتزارعين تزيد على قيمة مساهمة الآخر بقدر ذي بال، فسدت المزارعة (69) .

وعلى أساس هذا الضابط تنبني مسألتان مهمتان :

الأولى : أن كل ما لا يجوز من واحد لا يجوز أن يكون من اثنين، أي كما لا يجوز أن تكون الأرض : لرجل، والبذر والعمل والآلة من رجل آخر، كذلك لا يجوز لرجلين أن يأخذا أرض رجل، على أن يكون البذر من أحدهما، والعمل والآلة على الآخر، أو الأرض لرجلين والباقي من آخر [70] .

الثانية : اذا اشترك ثلاثة متزارعين أحدهما بأرضه وبذره، والثاني بعمله، والثالث بآلته، فان المزارعة تفسد، لأن استئجار الآلة ببعض ما تنتج الأرض لم يرد بها أثر [71] .

وفي حالة فساد الشركة ينظر الى كل مزارع حسب وسيلة الانتاج التي ساهم بها وقد سبق أن عبرنا عن وسائل الانتاج بأركان المزارعة وهي : الأرض والبذر والعمل والآلة .

حينئذ لا مناص من الرجوع الى ما يقوله الفقهاء حول من يكون له الزرع ويدفع التعويض للآخرين .

ذكر العلامة التسولي أن الفقهاء اختلفوا في هذه المسألة على ستة أقوال [72] اشتهر من بينها اثنان نظرا لما لهما من مبررات فقهية واقتصادية، ونقتصر عليهما وهما :

1 ـــ الزرع يكون لصاحب البذر، وهو رواية ابن القاسم [73]، فان ساهم بالبذر متزارعان كان الزرع بينهما ويترادان ما عداه كما سيأتي .

2 ـــ الزرع يكون للعامل، وهو قول أشهب [74]، وأفضله من الناحية الشرعية والاقتصادية، لأن العمل هو الوسيلة الحيوية من بين الوسائل الأخرى المستعملة في الانتاج الزراعي وفي رد العامل الى أجرة المثل شبه مخالفة شرعية من جهة، وهدر اقتصادي من جهة ثانية .

فمن الناحية الشرعية أن العامل يجب أن تكون أجرته مضمونة ويتسلمها في الحالات العادية بعد انتهاء عمله، وهنا حيث يحلل من التزاماته ويرد الى أجر المثل فان هذه الأجرة غير مضمونة ولا يتسلمها إلا بعد نماء

الزرع، فاذا لم تنبت الأرض فلا شيء له، ويفضي الأمر بالعامل الى الانتقال من المزارعة الفاسدة الى المؤاجرة الفاسدة .

ومن الناحية الاقتصادية فإن العمل يشكل الوسيلة التي يتوقف عليها نجاح العملية الانتاجية أو فشلها، وفي تحلل العامل من التزاماته ورده الى أجرة المثل اخماد لروح طموحه في زيادة مردود عمله، وسواء اختار الخروج من هذه اللعبة أو الاستمرار في اتمام عمله بوصفه أجيرا، فان أثر ذلك ينعكس على مستوى الانتاج .

هذه الأسباب مجتمعة ترجح هذا الرأي مع تفصيل على الشكل لتالي :

ـــ إن تساوى اثنان في العمل يكون الزرع بينهما، ويؤديان مثل البذر لصاحبه ومثل أجرة الأرض لمالكها (75)

ـــ إن كان العمل على واحد، والبذر من ثان، والأرض من ثالث، فان الزرع يكون للعامل وحده ويؤدي مثل ما وصفنا .

ـــ وفي الحالات يؤدي العامل لصاحب الآلة أجرة في مقابل استخدام آلته واذا لم تنبت الأرض شيئا، فان الجميع لا شيء له، وسواء في ذلك المزارعة الصحيحة أو الفاسدة (76) .

4 ـــ التطبيقات العملية للمزارعة بالمغرب :

نستفيد من خلال نظرة الفقهاء القدامى الى أرض المغرب أن البادية عندنا سبقت الحاضرة وأن الأراضي الزراعية كانت متوفرة بكثرة (77)، وقد تناقلت هذه الظاهرة الى علم الامام مالك، فعندما أراد أن يمثل للأرض الزراعية التي لا خطب لها في الكراء ـــ حسب تعبيره ـــ لم يجد غير أرض المغرب، ففي المدونة :

« ... أو تكون أرضا لا خطب لها في الكراء، كأرض المغرب وشبهها فيجوز أن يلغي كراءها لصاحبه ويخرجا بعد ذلك بينهما بالسوية »[78] وذكر أبو الحسن في تخريج كلام مالك « لعل أرض المغرب في ذلك الوقت لا خطب لها في الكراء لقلة عمارتها »[79] .

وهذا التخريج يعكس ظاهرة تاريخية تبرز لنا الصورة التي كان عليها التعامل الزراعي بين المغاربة قبل أن يستقر المذهب المالكي في كل ربوع المغرب كمذهب تشريعي يجري العمل بمقتضاه في جميع مرافق الحياة .

ولكن كيف ذلك ؟ إن التمثيل بأرض المغرب يفيد أن الامام مالك قصد توضيح صورة من صور المزارعة المطبقة في الأراضي الاسلامية، وهذه الصورة موجودة بالمغرب، وقد أجازها بنوع خصوصية، نظرا لتوافر الأراضي الزراعية، وزهد ثمن كرائها .

ونحن هنا لا يهمنا التفسير الفقهي لهذه الظاهرة، بقدر ما يهمنا تفسيرها التاريخي والاقتصادي، ويمكن أن نلخصه في نقطتين :

— انتشار طريقة المزارعة التي عرفها المغاربة منذ زمن بعيد[80] .
— وجود تطبيق عملي للمزارعة عند المغاربة قبل اتصالهم بالمذهب المالكي .

ولكن هل استطاع الفقه المالكي أن يغير من مسار هذا التطبيق العملي، ولو بعد غلاء كراء الاراضي الزراعية وانتفاء توافرها بكثرة ؟

اذا راجعنا كتب النوازل التي تعكس حياة المجتمع المغربي بمشاكلها التشريعية والاقتصادية، فاننا نجد أن الفقه المالكي لم يستطع بعد تمكنه أن يقف في وجه التقليد الزراعي أو يجري عكس تياره، وهكذا بقي مالك الأرض، كما كان في الماضي، يعطي أرضه الى خماس على أن يحرثها ببذره ودوابه وآلته في مقابل جزء شائع من المحصول الزراعي يحدد في عقد الاتفاق الكتابي أو الشفاهي بالنصف أو الثلث .

ورغم مخالفة هذه الصورة لمقتضيات المذهب المالكي الذي يشترط أن يكون البذر من صاحب الأرض وأن يتساوى المتعاقدان فيما يساهم به كل واحد منهما، فانها ظلت تمثل التطبيق العملي للمزارعة بالمغرب .

وقد ذهب الفقهاء كل مذهب في تبرير موقفهم من هذا التقليد الزراعي الموروث، وأحسن رأي في هذا الصدد ما ذكره صاحب المعيار عن ابن لب :« إن ما ارتكبه الناس وتقادم في عرفهم وجرى به عملهم ينبغي أن يلتمس له وجه شرعي ما أمكن على خلاف أو وفاق، اذ لا يلزم ارتباط العمل بمذهب معين ولا بمشهور من قول »[81] .

والوجه الشرعي الذي ينبغي أن يلتمس لهذا التقليد الزراعي هو مذهب ابن حزم وقد سبق بيانه، أو يلتمس له وجه شرعي آخر يتمثل عند سحنون في أن الخماس شريك، وبهذا الاعتبار تكون المزارعة على هذا الشكل جائزة، ويتمثل عند غير سحنون في أن هذه المزارعة جائزة للضرورة، قال صاحب « العمليات » :

وأجرة الخماس أمر مشكل ولضرورة بها تساهل

وفي الوقت الحاضر ما يزال التطبيق العملي للمزارعة على هذا السنن، في حين لم يتعرض القانون المدني المغربي لتنظيم هذا القطاع الحيوي وكل ما في الأمر أن التصاميم الوطنية والدراسات المتعلقة بتنمية بعض الأقاليم أعطت بعض الأرقام عن الأراضي الزراعية بالمغرب، حيث قسمتها الى قسمين :

- قطاع عصري ويمثل نسبة 25% .
- قطاع تقليدي ويمثل 75%[82] .

ومن المعروف أن التطبيق العملي للمزارعة بمواصفاتها المتقدمة منتشر جدا في القطاع التقليدي وعلى الأخص في الضيعات المعاشية

الكبيرة التي تتراوح مساحتها بين 10 هكتارات و 20 هكتارا، الشيء الذي يجعل صاحبها مضطرا الى استخدام يد عاملة خارج العائلة إما في شكل عمل مأجور، وإما في شكل « خماسة » .

ويلاحظ الدكتور فتح الله ولعلو : أن المزارعة في القطاع التقليدي تضر كثيرا بالأراضي الزراعية ولا تساعد أبدا على الزيادة في الانتاج، لأن الفلاح المشارك الخماس مثلا لا يعير أي اهتمام للأرض التي يحرثها بسبب ضعف إمكانياته المادية وانعدام وجود أي وازع اقتصادي يدفعه للرفع من مردوده وقصر مدة المشاركة [83] .

والاشكالية الواردة في هذا الصدد تتمثل فيما يلي : هل الجمعيات التعاونية الانتاجية تعتبر من نوع المزارعة أم من نوع الانتاج الزراعي الشخصي ؟ إن الجواب على هذه الاشكالية يتطلب أن نأخذ بعين الاعتبار الغاية التي أنشئت من أجلها هذه التعاونيات ودورها العملي، حيث يتجلى بوضوح أنها انما أنشئت لتسهيل مهمة الفلاح ومده بالخبرة والمساعدة، وبانضمامه اليها يصبح في وضعية تسمح له بتلبية طلباته في هذا المجال، ومن ثم فان هذه التعاونيات الانتاجية بوضعها الحالي في التشريع المغربي لا تتجاوز مهمتها مساعدة الفلاح مع الابقاء على حقه في أرضه ومحصوله الزراعي [84]، اذن فهي من نوع الانتاج الزراعي وليست من نوع المزارعة التي هي عقد شركة بين مالك الأرض والمنتج .

وقد تعرف الفلاح المغربي على هذه التعاونيات الانتاجية في القطاع الزراعي أثناء عهد الحماية الذي طبق على المغرب من سنة 1912 الى سنة 1955 .

والحقيقة أن فكرة التعاون والعمل المشترك في المجال الزراعي ليست فكرة جديدة بالمغرب، بل إن نشوءها راجع الى مرحلة التعاون الفطري أولا، والى دعوة الاسلام الى الألفة والمحبة والتعاون ثانيا .

وهكذا ظهرت في المغرب عدة أشكال للحركة التعاونية في القطاع الفلاحي نذكر منها [85] :

أولا : **التويزة** : وهي نوع من العمل الجماعي موجه لخدمة ومساعدة سكان القرية على أساس من التراحم والشعور بضرورة تبادل الخدمات فيما بينهم، ومساعدة من عضه الدهر بنابه وقست عليه الطبيعة فحرمته من نعمة السعادة والعيش كالفقراء والأرامل واليتامى، وقد توجه التويزة جهودها الزراعية لأوقاف المسجد، أو لحرث الأرض الجماعية أو قصد توفير العشب الرطب لرعي الماشية .

ثانيا : **الوزيعة** : وهي مؤسسة اجتماعية تتكون من الأهالي وبرغبة منهم، وقد يساهم أفرادها بوصفهم مجموعة متعاونة في شراء ـــ دابة ـــ مثلا من أجل استخدامها لأغراض فلاحية لصالح المحتاجين منهم، ويعرف هذا النوع من التعاون في العصر الحاضر بالتعاون الطائفي .

ثالثا : **أكادير** : ومعناها بالأمازيغية : بناية تخزين المواد الغذائية الخاصة بالانسان والحيوان، وهي في نفس الوقت اسم لمدينة في جنوب المغرب .

ففي سنة 1845 تم إنشاء رابطة تعاونية من طرف قبيلة ـــ اذا وزركي ـــ بدائرة تارودانت أطلق عليها اسم أكادير، وذلك بِهدف :

ـــ الترابط الاختياري والمعونة المتبادلة بين أعضائها .

ـــ توفير وتخزين المواد الغذائية وعلف الماشية بأسعار تكلفة مناسبة .

رابعا : **التمسجدة** : وهي مؤسسة تجمع بين الخيمة والمسجد، فقد كان من عادات القبائل الأمازيغية أن تخصص خيمة من أجل استخدامها مسجدا ومدرسة ومنزلا للفقيه الى أن العناية بالخيمة تتطلب رأس مال مشترك، يدعى بأوقاف المسجد، وتدار هذه الأوقاف في شكل مشروع مشترك يستخدم داخله لغاية مشتركة بين سكان القبيلة على أن تعطى الأسبقية لمصاريف الخيمة .

وأخيرا فقد عرفت هذه الحركة التعاونية التاريخية تطورات وتغيرات شكلية وخصوصا أثناء فترة الحماية وبعد الاستقلال، ولكنها ظلت في جوهرها تعبر بصدق عن مدى شعور المغاربة بضرورة التعاون في القطاع الفلاحي الذي يعتبر الدعامة الأساسية للاقتصاد الوطني [86] .

وكيفما كان الحال، فإن المغرب بلد فلاحي، وكل اصلاح زراعي أو تنظيم تعاوني أو غير ذلك ينبغي أن يراعى فيه أن القطاع الفلاحي يتميز عن بقية المجالات الاقتصادية الأخرى بظاهرة خاصة تنحصر في عدم وجود دخل منتظم على مدار السنة يتيح للفلاح توفير جزء في صورة ادخار أو استثمار في مجال الانتاج، الأمر الذي يساعده على امكان ادخال المعدات والأدوات اللازمة لتحسين مردود عائد الهكتار، لذلك وجب على الادارة المختصة أن تتحمل على عاتقها ضمان توفير مصادر الاقتراض لهذا القطاع الحيوي، وأن ينظر الى ذلك بنظر التشريع الاسلامي ومبادئه السامية [87] .

5 ــ نتائج .... وآثار :

المزارعة عقد شركة جعلت تسهيلا للمعاملات، اذ ليس لكل فرد أرض يزرعها أو مال يستأجر به أرض غيره، فالمزارعة تجلب اليسر للفلاح الصغير الذي ليس له رأس مال، فيلجأ الى مالك الأرض يشترك معه تارة بعمله وآلته ودوابه، وتارة أخرى بعمله فقط .

وقد شرع الاسلام شروطا تجب مراعاتها في المزارعة، حتى يكون التعامل بين المزارعين جاريا على سنن من العدل وسالما من شوائب الاستغلال والغرر .

ورغم اختلاف وجهات النظر في فهم الأحاديث المتعارضة الواردة في شأن المزارعة، فان جمهرة الفقهاء ومنهم مالك والشافعي ــ اجتهدوا في تخريج

تلك الأحاديث ودفع التعارض عنها، فأجازوا المزارعة بشروط خاصة جعلوها محور الفرق بين المزارعة الصحيحة والمزارعة الفاسدة .

وأثناء تسليط الأضواء على تلك الشروط الخاصة التي تنقسم في المذهب المالكي الى شروط صحة وشروط كمال، حاولت رسم اطار واضح ومتماسك لصور المزارعة التي استعملها الفقهاء كمسائل ايضاح، واستخلصت من كل ذلك قاعدة هامة هي : متى كان البذر من مالك الأرض صحت المزارعة، ولا يستثني العلماء من هذه القاعدة إلا صورة واحدة : اذا انعقدت المزارعة على التساوي في الجميع، الأرض والبذر والعمل والآلة .

وينبني على هذه القاعدة أن المزارعة وإن كانت شركة، فإن أحدا من المشاركين لا يجوز له أن يساهم بأرضه وآلته، أو بآلته فقط، فان وقع ونزل فليس له سوى كراء أرضه أو أجرة المثل لآلته .

وحول لزوم المزارعة أشرت الى أن المقصود من المزارعة هو تنمية رأس المال الزراعي بطريق المشاركة، ومن ثم فلا يجوز لأحد المتزارعين أن ينفصل عن الشركة بعد القاء البذر، لأن انفصاله يتسبب في اتلاف المال وشل حركة صاحبه، لذلك وجب اجباره على المضي في تنفيذ التزاماته، ما عدا اذا كان موقفه ناشئا عن عجز ظاهر أو فلس أو استحقاق .

وقبل ذلك ــ ولو بعد امضاء العقد والشروع في العمل ــ فان الباب يظل مفتوحا على مصراعيه أمام المتزارعين، لأن تفويت المنافع يمكن تداركه بتعويض المتضرر، فاذا كرب العامل الأرض أو أجرى الماء كان له مثل أجرة عمله، وتنحل الشركة . وبالله التوفيق .

د. علال الخياري

الهوامش

(1) قال ابن عابدين : المزارعة عقد على الزرع ببعض الخارج « رد المحتار على الدر المختار » ج : 5 ص : 174 وقال برهان الدين بن مفلح « هي دفع أرض وحب لمن يزرعه ويقوم عليه بجزء مشاع » « المبدع على شرح المقنع » ج 5 ص 55 المكتب الاسلامي دمشق 1394 هـ ـ 1974 م.

(2) رواه مسلم وأبو حنيفة وغيرهما .

(3) « الفتاوى الكبرى » ابن تيمية ج : 3 ـ ص : 452 . وانظر أيضا « تكملة فتح القدير » قاضي زادة أفندي ج : 9 ـ ص 462 دار الفكر 27 بيروت ـ 1397 هـ ـ 1977 م .

(4) المرجع السابق ص 450 .

(5) انظر « رد المحتار على الدر المختار » ابن عابدين ج : 5 ـ ص 174 . وأيضا « المجلة » سليم رستم باز، ص 1339 ثم « المبدع في شرح المقنع » لأبي إسحاق برهان الدين بن مفلح ج : 5 ـ ص : 56 وما بعدها .

(6) الام للشافعي ج : 4 ص : 12 .

(7) ولا فرق عند الشافعي بين أن يكون البياض قليلا أو كثيرا، وعند فقهاء الشافعية اذا كان البياض أكثر من الشجر ففيه وجهان : الجواز والمنع. انظر الفتاوى لابن تيمية ج : 3 ـ ص : 450 .

(8) فان فرق بينهما في صفقتين فلأصحاب الشافعي رأيان : أحدهما لا يجوز بحال لأنه انما جاز تبعا فلا يفرد بعقد. الثاني يجوز اذا ساق ثم زارع، لأنه يحتاج اليه حينئذ، وأما اذا قدم المزارعة فقول واحد بالمنع. انظر « كفاية الأخيار » تقي الدين الحسيني ج : ـ 1 ص : 305 .

(9) الام للشافعي ج : 4 ـ ص : 13 وأيضا « مختصر المزني » ضمن ج : 8 ـ ص : 123 .

(10) المصدر السابق ص : 12 .

(11) كالحديث الذي رواه البخاري وغيره عن رافع بن خديج قال : « نهى رسول الله ﷺ في كراء الأرض » والمزارعة من نوع كراء الأرض بما يخرج منها. صحيح البخاري ج : 3 ـ ص : 117 وعن نافع أنه سمع ابن عمر يقول : « كنا نكري أرضنا ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج » صحيح مسلم ج : 5 ص : 20.

(12) ويستثنى من الأثمان المعلومة الطعام وما يشبهه .

(13) عن ابن حزم : نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة وهي كراء الأرض بما يخرج منها .

(14) يريد أن يضرب مثلا لصاحب الأرض البيضاء الذي يترك كراء أرضه بالدنانير والدراهم وهو عقد صحيح وينتقل الى المزارعة وهي عقد فاسد .

(15) شرح الزرقاني على الموطأ ج : 3 ـ ص : 370 .

(16) أخرجه البخاري ومسلم .

(17) « المدونة الكبرى » الامام مالك م : 4 ـ ج : 11 ـ ص : 554.

(18) الموطأ بشرح الزرقاني ج : 3 ـ ص : 372.

(19) المصدر السابق ص : 366 .

(20) هذه فقرة من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في الوصية بالمال، وأول الحديث : قلت يا رسول الله أوصي بمالي كله ؟ قال : لا. فالشطر ؟ قال : لا. قلت الثلث ؟ قال : فالثلث، والثلث كثير... الحديث. رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن وغيرهم .

(21) المحلى لابن حزم ج : 5 ـ ص : 211.

(22) وهذه الصورة تشكل المحور الذي يدور حوله الخلاف بين مذهب ابن حزم والمذاهب الفقهية الأخرى كما سأبين بحول الله .

(23) المصدر السابق ص : 218

(24) المصدر السابق والصفحة وما بعدها .
(25) بداية المجتهد ج : 2 ـــ ص : 186، انظر التمهيد ابن عبد البر ج : 2 ـــ ص : 358 وما بعدها وأيضا حاشية الامام الرهوني على شرح الزرقاني ج 6 ص 344 ط : 1978 .
(26) « البهجة في شرح التحفة » ابن عبد السلام التسولي ج : 2 ـــ ص : 202 .
(27) انظر « بداية المجتهد » ابن رشد : ج 2 ـــ ص : 186 وأيضا « الفتاوى الكبرى » ابن تيمية ج 3 ص 454 .
(28) ولفظه عند مسلم « لما افتتحت خيبر سألت اليهود رسول الله ﷺ أن يقرهم فيها على أن يعملوها على نصف ما خرج من الثمر والزرع فقال رسول الله ﷺ أقركم فيها على ذلك ما شئنا » .
(29) « الفتاوى الكبرى » ابن تيمية ج : 3 ـــ ص : 455 باختصار .
(30) المصدر السابق والصفحة .
(31) المصدر السابق ص 459 باختصار .
(32) صحيح البخاري ج : 3 ـــ ص : 117 وصحيح مسلم ج : 1 ـــ ص : 453 .
(33) عن طريق مسلم ج : 1 ـــ ص : 453 .
(34) عن طريق البخاري ج : 3 ـــ ص : 117 .
(35) صحيح مسلم ج : 5 ـــ ص : 20 .
(36) صحيح مسلم ص : 27 ـــ ج 5 .
(37) المحلى لابن حزم ج : 5 ـــ ص : 213 .
(38) المصدر السابق ص : 212 .
(39) « نيل الأوطار » الشوكاني ج : 6 ـــ ص : 10 .
(40) عن أبي عباس « أن النبي ﷺ لم يحرم المزارعة، ولكن أمر أن يرفق الناس بعضهم ببعض » رواه الترميذي وصححه .
(41) عن سعد بن أبي وقاص « أن أصحاب المزارع كانوا يكرون مزارعهم على السواقي وما سعد بالماء مما حول النبت، فجاؤوا رسول الله ﷺ فاختصموا في بعض ذلك فنهاهم أن يكروا لذلك، وقال اكروا بالذهب والفضة » رواه أحمد وأبو داود والنسائي. انظر نيل الأوطار للشوكاني ج : 6 ـــ ص 11 ـــ 12.
(42) « البهجة في شرح التحفة » التسولي ج : 2 ـــ ص : 203 .
(43) والزرع له معنيان : أحدهما طرح الزرعة (بضم الزاي) وهي البذر، بمعنى القاء البذر على الأرض وثانيهما النبات، إلا أن المعنى الأول للزرع مجاز، والمعنى الثاني حقيقي، ولهذا ورد النهي عن أن يقول الانسان زرعت، بل يقول حرثت، فعن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ « لا يقولن أحدكم زرعت وليقل حرثت » وفي القرآن الكريم : « أفرأيتم ما تحرثون آنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » وأما اذا قال زرعت وأراد منه المعنى المجازي أي ألقيت البذر، فانه جائز ففي الحديث المتقدم الذي رواه البخاري ومسلم وغيرهما « لا يغرس المسلم غرسا ولا يزرع زرعا » الحديث انظر « الفقه على المذاهب الأربعة » عبد الرحمن الجزيري ج : 3 ص. 2 .
(44) الحطاب ج : 5 ـــ ص 176 وكذلك « البهجة في شرح التحفة التسولي ج : 2 ـــ ص : 203 . والملاحظ أن تعريف ابن عرفة لا يزيد شيئا على ما يستفاد من الأصل اللغوي لكلمة المزارعة. انظر التعريف الذي ذكرته في صدر هذا البحث .
(45) وحسب رأي ابن رشد أركان المزارعة هي : المحل المخصوص بها ـــ الجزء الذي تنعقد عليه صفة العمل ـــ المدة التي تجوز فيها وتنعقد عليها. راجع : « بداية المجتهد » ج : 2 ـــ ص : 185 . والواقع أن هذه الأركان لا تنطبق إلا على المساقاة دون المزارعة كما يظهر من صنيع كلامه .

(46) « المبدع على شرح المقنع » برهان الدين بن مفلح ج : 5 ـــ ص : 57 .

(47) فان حكم بصحة هذه الصورة على قول من يرى عدم اشتراط البذر من صاحب الأرض كابن حزم والليث والداودي، كان الزرع بينهما، ولا يرجع أحدهما على الآخر : انظر المحلى لابن حزم ج : 5 — ص : 211 .

(48) « مواهب الجليل لمختصر خليل » الحطاب ج : 5 — ص : 578 .

(49) « مواهب الجليل لمختصر خليل » الحطاب ج : 5 — ص : 177 .

(50) غير أن التسولي قال : تجوز المزارعة بناء على ما اتفقنا عليه وإلا كانت قيمة العمل لا تعادل قيمة الكراء وبالعكس، وهذا على القول الذي لا يشترط السلامة من التفاوت في المزارعة، وعليه فتجوز المزارعة ولو لم يقوما العمل ولا عرفا قدر كراء الأرض وهو قول عيسى وابن مغيث وتبعهم صاحب التحفة « والعمل به اليوم في الأندلس » أضاف التسولي : وكذلك في مغربنا اليوم لأن عملنا تابع لعملهم . انظر البهجة في شرح التحفة ج 2 ص 203 .

(51) مذهب ابن القاسم اذا كان ما فضل به أحدهما من البذر مساويا لما فضل به الآخر من كراء جاز، وأميل الى هذا الرأي لأنه موافق لمقتضيات الشركة .

(52) « حاشية الرهوني على شرح الزرقاني » لمختصر خليل ج : 6 ص 105 .

(53) « البهجة في شرح التحفة » ج 2 ص 205 .

(54) ولا يعترض على هذه الصورة بأن صاحب الأرض جمع بين البيع والشركة حيث أكرى نصف أرضه لشريكه، لأننا نقول انما يمنع من ذلك اذا كان البيع خارجا عن الشركة « مواهب الجليل لشرح مختصر خليل » الحطاب ج : 5 — ص : 178 .

(55) وعند ابن حزم اذا كانت الأرض من أحدهما ودخلا على الغاء الكراء وتساويا في الباقي صحت المزارعة، ولم يفرق بين الأرض التي لها قدر من الكراء أو لها قدر زهيد، المحلى ج : 5 — ص : 211 .

(56) « مواهب الجليل » الحطاب ج : 5 — ص : 177 .

(57) المرجع السابق والصفحة .

(58) هذا مذهب سحنون خلافا لابن القاسم، ومرد الخلاف بينهما أن ابن القاسم يتكلم على أرض النيل التي أمرها معروف بالعادة، في حين تكلم سحنون على الأرض الافريقية التي يختلف الأمر فيها فمرة تخصب الأرض فتكون مؤنة الحصاد كثيرة الثمن وربما لم يكن خصب فيقل ثمن ذلك.. انظر البهجة في شرح التحفة ج : 2 — ص : 205 وأيضا مواهب الجليل للحطاب ج : 5 — ص : 177 .

(59) وقد حاول بعض الفقهاء حصر هذه الصور حسب مذهبه الفقهي، كما فعل ابن عابدين اذ حصرها في سبع صور، ولكن يظهر بوضوح أن الصور الجائزة تزيد عن ذلك، اذ المعتبر في كل صورة جائزة هو توفرها على الشرطين المتقدمين. يراجع في هذا الصدد رد المحتار على الدر المختار ج : 5 — ص : 176 .

(60) « مواهب الجليل لمختصر خليل » الحطاب ج : 5 — ص : 180 .

(61) الجاري به العمل عندنا في المغرب خلاف مذهب سحنون، ففي نوازل المزارعة من المعيار :« سئل ابن لبابة عن الذي يشترط على المناصف والمثالث والخامس أن لا يحصد صاحب الأرض معه ولا يدارس وأن يكون العمل كله عليه فأجاب « هذا العمل هو الجاري ببلدنا وعليه كان مشايخنا الذين مضوا ». انظر : حاشية الرهوني على شرح الزرقاني ج : 6 — ص : 105 .

(62) « المبدع في شرح المقنع » برهان الدين بن مفلح ج : 5 — ص : 61 قال وهذه الصورة جائزة بلا خلاف أعلمه .

(63) « مواهب الجليل » الحطاب ج : 5 — ص : 176 .

(64) مختصر خليل بشرح الزرقاني وحاشية الرهوني ج : 6 — ص : 101 .

(65) يقال : كرب الأرض من باب قتل .

(66) وبهذا الرأي الثالث جرت الفتيا في المذهب الحنفي. راجع : رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين ج : 5 ص — 177 .

(67) « مواهب الجليل » الحطاب ج : 5 ــ ص : 176 .

(68) عند الحنفية لا تعوض المنافع حكما، لأنها ليست بمال ، قال صاحب تنوير الأبصار : « ولو امتنع رب الأرض عن المضي في المزارعة، وقد كرب العامل، فلا شيء له حكما ويسترضى ديانة » أي أن المفتي يطلب من صاحب الأرض أن يسترضي العامل فيما بينه وبينه بأجرة مثله. راجع رد المحتار على الدر المختار ج : 5 ــ ص : 177 .

(69) هذا حكم عام يرجع في تفصيله الى ما ذكرته سابقا حسب المراجع المشار اليها .

(70) هذا الضابط نقله ابن عابدين عن البزازي في رد المحتار على الدر المختار ج : 5 ــ ص : 176 .

(71) بناء على أن فساد البعض يشيع في الكل، فاذا وقع ونزل فلصاحب الآلة أجرة المثل، المرجع السابق .

(72) « البهجة في شرح التحفة » التسولي ج : 2 ــ ص : 207 .

(73) وبه جرت الفتيا في المذهب الحنفي قال ابن عابدين « ومتى فسدت المزارعة فالخارج لرب البذر لأنه نماء ملكه »، انظر رد المحتار على الدر المختار ــ ابن عابدين ج : 5 ــ ص : 177 . وما بعدها وكذلك مواهب الجليل ــ الحطاب ج : 5 ــ ص : 176 وأيضا « المجلة » ص 763 .

(74) « البهجة في شرح التحفة » التسولي .

(75) « حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل » ج : 6 ــ ص : 107 ــ 108 .

(76) وعلى رأي من يرى أن الزرع لصاحب البذر في المزارعة الفاسدة فان للعامل أجرة المثل سواء خرج من الأرض شيء أو لا، لأن أجرة المثل مضمونة ولا تفوت الذمة بعدم الخارج. انظر « المجلة » ص : 763 وأيضا « رد المحتار على الدر المختار » ج : 5 ــ ص : 178 .

(77) عرض تاريخي عن التنظيمات الادارية المغربية « الحسن السايح » ص : 76 .

(78) الجاري به العمل عندنا في المغرب عدم التساوي اذ يجوز لصاحب الأرض أن يشترط العمل كله على العامل كما سبقت الاشارة الى ذلك في الهامش 61 .

(79) حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل ج : 6 ــ ص : 107 وهناك تخريج آخر لقول الامام مالك وهو أنه يقصد أرض برقة بليبيا، المرجع السابق والصفحة .

(80) يقول الدكتور فتح الله ولعلو إن مشاركة المنتج وصاحب الملك من التقاليد القديمة التي عرفتها الفلاحة المغربية وهي تعتمد عادة على خمسة عناصر قانونية واقتصادية : الأرض والبذور ودواب الحرث والعمل والماء. انظر « الاقتصاد السياسي مدخل للدراسات الاقتصادية » ج : 1 ــ ص : 418 .

(81) انظر « البهجة في شرح التحفة » التسولي ج : 2 ــ ص : 194 .

(82) التخطيط الخماسي 1968 ــ 1972 .

(83) « مدخل للدراسات الاقتصادية » الدكتور فتح الله ولعلو ج : 1 ــ ص : 418 .

(84) انظر الظهير الشريف رقم 278/72/1 بتاريخ 22 ذو القعدة 1392 هـ / 29 دجنبر 1972 م، والمرسوم رقم 555/72/1 بتاريخ 23 ذو القعدة 1392 هـ ــ 30 دجنبر 1972م المتعلق بالمصادقة على القوانين النموذجية للتعاونيات المحدثة بموجب الظهير المتقدم .

(85) راجع في هذا الصدد الجمعيات التعاونية والتربية الأساسية ــ اليونسكو، ص 13 وما بعدها ــ مطبعة دار الكتاب، ط : 1 الدار البيضاء 1980 .

(86) راجع كتاب « المغرب في طريق النمو » وزارة الأنباء المغربية ص : 174 وما بعدها ــ مطبعة الأنباء، الرباط 1972 .

(87) انظر في مسألة التمويل والاقتراض « مجلة التعاون » التي تصدرها وزارة الفلاحة والاصلاح الزراعي ص : 69 سنة 1976 .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مدى تأثير الحاجة في حكم الفوائد المصرفية

الأستاذ: محمد حمادي الورياغلي

أريد أن أكتب على الحاجة الى التعامل البنكي في الوقت الحاضر هل يمكن أن تؤثر على حكم الفوائد الربوية وتجعلها مباحة شرعا أم لا ؟

وهذا الموضوع يشتمل على النقط التالية :

الأولى ـــ بيان مفهوم الحاجة لغة وشرعا .

الثانية ـــ بيان أن الحاجة درجات .

الثالثة ـــ الحاجة والضرورة هل أمرهما حقيقي أم نسبي ؟

الرابعة ـــ هل حكم الضروري هو حكم الحاجي أم مختلف ؟

الخامسة ـــ المقارنة بين الرخصة للحاجة والرخصة للضرورة وبيان ما بينهما من أوجه الوفاق والخلاف .

ولنبدأ الكلام في الموضوع حسب ترتيب النقط السابقة فنقول :

أولا ـــ ما هي الحاجة ؟

الحاجة لغة، جاء في أساس البلاغة للزمخشري « ليس لي عنده حوجاء ولا لوجاء، وهذه حاجتي، أي ما أحتاج اليه وأطلبه، وخذ حاجتك

من الطعام، وفي نفسي حاجات، وأن كانت لك في نفسك حاجة فاقضها، وانج الى منجاك من الأرض، واحوجت الى كذا، وأحوجني اليكم زمان السوء، ولا أحوجني الله الى فلان، وخرج فلان يتحوج، يتطلب ما يحتاج اليه من معيشته » .

وفي مفردات القرآن للراغب الأصفهاني « الحاجة الى الشيء الفقر اليه مع محبته، وجمعها حاجات وحوائج » .

وفي الاصطلاح، فقد قسم علماء الأصول رغبات الانسان الى خمسة أنواع، الضرورة، والحاجة، والمنفعة، والزينة، والفضول :

1 ــ فالضرورة أن يبلغ الانسان حدا إن لم يتناول الممنوع هلك، أو شارف الهلك، كالمضطر للأكل أو اللبس بحيث لو بقي جائعا أو عريانا لمات أو شل منه عضو أو نشأ فيه مرض، ولا يشترط أن يتيقن المرء من الوقوع في الموت أو الهلاك، وإنما يكفي أن يغلب على ظنه حدوث ضرر أو سوء بنفسه أو ماله لا يحتمل [1] .

وهذه الحال تحول الحكم الشرعي في حقه من وجه لآخر، فتجعل الممنوع مباحا، والحرام واجبا، يترتب على فعله الثواب، وعلى تركه العقاب، والواجب حراما يترتب على تركه الثواب، وعلى فعله العقاب، جاء في الموافقات للشاطبي رقم 1/321 « ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم، ولأجلها قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف، وإن لم يفعل ذلك فمات، دخل النار »، وجاء في أحكام القرآن لابن العربي عند قوله تعالى في سورة البقرة : (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه، إن الله غفور رحيم)، قال : « ويرد المضطر في اللغة على قسمين، أحدهما مكتسب الضرر، والثاني مكتسب دفعه، كالاعجام يرد بمعنى الافهام، وبمعنى نفيه، فالسلطان يضطره أي يلجئه للضرر، والمضطر يبيع منزله، أي يدفع الضرر الذي يلحقه بامتناعه من بيع ماله، وكلا المعنيين موجود في

مسألتنا، فإنه مضطر بما أدركه من ألم الجوع، ومضطر بدفع ذلك عن نفسه بتناول الميتة، وهو بالمعني الأول مشروط، وبالمعنى الثاني مأمور ». تنبه الى قوله « مأمور » ،فإن الأمر يعني طلب الفعل طلبا جازما، اذا فعله يكون له الثواب، واذا تركه يكون عليه العقاب .

2 ـــ والحاجة أن يكون الانسان في حالة من الجهد والمشقة التي لا تؤدي الى هلاك اذا لم يتناول الأمر المحتاج اليه، ولكن تجعله في حرج وضيق، مثل الجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، ولكنه يبقى يشقى بألم الجوع، وقوارص المخمصة مما يجعله لا يشعر براحة الحياة ومتعة الكفاية، فهي مرتبة دون الضروري كما نرى، جاء في الموافقات للشاطبي رقم 10ﷲ2 « وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة ».

3 ـــ والمنفعة أن يشتهي المرء طعاما أساسيا، كالذي يشتهي خبز الحنطة ولحم الغنم والطعام الدسم، وعند المالكية هي اللذة التي لا ضرر فيها يوازيها أو يربو عليها، وهل المنفعة هي المصلحة أو غيرها ؟ اختلف في ذلك، فمنهم من جعلها واحدة وزنا ومعنى، كما فعل الرازي في المحصول قال : « المصلحة الشرعية هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم ونفوسهم الخ » ، ومنهم من فرق بينهما فجعل المنفعة أعلق بالحصول على الفوائد المادية، والمصلحة أعلق بالحصول على الفوائد المعنوية، كما فعل ابن العربي في أحكام القرآن حيث قال : « فان قيل لو كان المبيح للقتل هو الكفر لقتل كل كافر، وأنت تترك منهم النساء، والرهبان، ومن تقدم ذكره معهم ؟، فالجواب إنا انما تركناهم مع قيام المبيح فيهم، لأجل ما عارض الأمر من منفعة أو مصلحة، أما المنفعة فالاسترقاق فيمن يسترق، فيكون مالا وخدما، وهي الغنيمة التي أحلها الله تعالى لنا من

بين الأمم، وأما المصلحة فان في استبقاء الرهبان داعيا على تخلي رجالهم عن القتال، فيضعف حزبهم، ويقل جزيهم، فينتشر الاستيلاء عليهم »[3]، وكلا التفسيرين صواب، وله شواهد واثقة كما نرى .

4 ـــ والزينة أن يشتهي المرء شيئا من الكمالات في عرفنا الحاضر، كمن يشتهي أكل الحلويات والفواكه، أو يرغب في الثياب الفاخرة المنسوجة من الحرير مثلا .

5 ـــ والفضول هو التوسع بأكل الحرام أو المشتبه فيه، وبهذا المعنى يكون مساويا للاسراف في مذهب من يخصصه بالحرام، أو ما فيه الشبهة، كمن يميل الى اقتناء أواني الذهب والفضة، أو شرب الخمر، أو الولوع بالرشوة.

وادخال المنفعة في هذه الأقسام غير ظاهر، لأنها توجد في الجميع، فالضرورة منفعة، والحاجة منفعة، والزينة منفعة، والفضول منفعة، والشيء لا يكون قسيم نفسه، بخلاف الباقي، فإنه ظاهر فيها أنها مراتب طبيعية، وهي الضرورة والحاجة والزينة والفضول، واذا أسقطنا الفضول الذي يعني التوسع في المنهيات، تبقى الأقسام ثلاثة وهي المشهورة عند علماء الأصول .

تصنيف الاحتياج الى المصلحة ثلاث درجات من أين ينطلق ؟

المصلحة جلب منفعة أو دفع ضرر،وكلاهما فيه الاحتياج، إما الى الجلب، وإما الى الدفع، والاحتياج قد صنف الى ثلاث درجات، ضرورية، وحاجية وكمالية، وهذا التصنيف يمكن أن ينطلق :

1 ـــ من ضغط الحاجة نفسها، إذ الضغط متفاوت، تارة يصل الى حد أقصى، ونسميه الاضطرار، وتارة الى حد أدنى، ونسميه الكمال، وتارة يكون وسطا، ونسميه حاجة أو حاجيا، وفيه درجات تختلف باختلاف

الظروف والأشخاص والأحوال، منها ما يلتحق بالضرورة، ومنها ما يلتحق بالكمال، ومنها ما يبقى في درجة الحاجة نفسها، حسب اختلاف الاعتبار والاجتهاد .

2 ــ ويمكن أن ينطلق من اختلاف وحدات المصالح التي يحتاج اليها في نفسها بين المهم والأهم، فهي درجات، منها الأهم والمهم وأدنى من ذلك، مثلا المرء ليست له دار ولا أثاث ولا سيارة، وجاءه مال لا يكفي للجميع ويكفي للبعض، فأيها يقدم، وأيها يؤخر؟ هنا يبدو التفاوت بين هذه المسائل المحتاج اليها باختلاف الناس، فباعتبار البعض، فالضروري هو الدار والحاجي هو الأثاث، والكمالي هو السيارة، وهكذا يقول هنا هذا البعض أقدم الضروري ثم الحاجي ثم الكمالي، وبهذا المعنى يستعمل ابن خلدون الضروري والحاجي والكمالي في مقدمته .

3 ــ ويمكن أن ينطلق من آثار هذه المصالح على الكليات الخمس في خدمتها والمحافظة عليها وتنمية شؤونها، فما يكون آثاره في حالة الحرمان منه على النفس مثلا معطبا يقينا أو ظنا يسمى الضروري، وما يكون الحرمان فيه غير معطب. ولكنه محرج بوقع صاحبه في ضنك وسوء حال بسمى الحاجى، وما يكون غير معطب ولا محرج يسمى الكمالي، وهذا أيضا انطلاق وجيه .

وعليه فتصنيف الحاجة أو المصلحة الى ثلاث درجات، ضرورية وحاجية وتحسينية، جاء من تقييم خدماتها للكليات الخمس، فالخدمات التي تحافظ على الوجود لهذه الكليات، تأخذ اعتبارها من اعتبار الوجود وهو الضرورة، فقيل فيها مصالح ضرورية، والتي تخدمها من حيث التوسعة وتوفير أسباب الانبساط ورفع الحرج، تأخذ اسمها كذلك مما تخدم فقيل فيها مصالح حاجية، والتي تخدمها من حيث المروءة وكمال الأخلاق ومكارم الشيم وتوفير أوصاف الكمال كذلك تأخذ اسمها منها، فقيل فيها التحسينيات، وعليه فالمصالح كلها قائمة ومتجهة ومعبأة لخدمة الكليات الخمس عند

جميع الأفراد وعند جميع الأمم، ولا يشذ منها شاذ، لأنها أساس الوجود، وأركان الحياة وضروريات البقاء، قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في حاشيته على التنقيح : « الاصلاح الضروري ما يرجع الى اقامة النظام الأصلي لنوع الانسان، وهو الذي يمتاز به حاله عن أحوال بني جنسه امتيازا أوليا، وذلك الكليات الخمس ومكملاتهما، وأما الحاجي فهو الذي به قوام النظام المدني الذي يمتاز المتصفون به عن الطبقات السافلة من نوعه، أعني الذي يخرج الانسان عن الوحشية الى كونه مدنيا مؤلفا من شعوب وقبائل وعائلات وفصائل، وهذا كالبيع والاجارة واشتراط العدالة، فإنا لو فرضنا انعدمها لاستقام النوع في الجملة، باعتماد كل على نفسه في جلب ما يلزمه من دواعي الحياة البسيطة، ولكنه يفقد النظام المدني المبني على التعاون والتكامل في أصناف المنافع، وأما التحسيني فهو الذي يكمل المدنية في أجل مظاهرها، ويرقى الانسان عن المشابهة بأنواع جنسه كلها الى مشابهة الملائكة، كمكارم الأخلاق، وسلب العبد أهلية الشهادة، والمرأة أهلية الامارة، واعتبار ما يرجع الى المروءات والآداب التي لا تعارض الأصول الشرعية والارفاق ونظام العائلة من ولاية وايصاء »[4] .

الضروري والحاجي أمرهما نسبي :

ومما ينبغي أن يلاحظ هنا أن هذه الدرجات أو الأمثلة لهذه الدرجات تقريبية، وأن أمرها نسبي يختلف باختلاف الظروف، أو يختلف باختلاف الناس أو الأحوال التي يعيشها الانسان، اذ قد يكون ما كان حاجيا أمس أصبح اليوم ضرورة، وما هو ضروري لشخص حاجي لشخص آخر، وما كان كماليا في الماضي أصبح حاجيا في الحاضر، لذا تكون الأمثلة التي يؤتى بها هنا للأقسام الثلاثة لا يلزم أن تبقى كذلك دائما، وكذلك ما يكون نظريا لا يلزم أن يكون كذلك عند التطبيق، وانما يذكر ما يذكر هنا استئناسا به كخطوط عريضة للأقسام الثلاثة، وأما عند التطبيق فالذي

يعتمد عليه هنا هو اطمئنان القلب والقناعة الواثقة والاعتدال في الأمور، ومن الطبيعي ألا يصح ربط الحاجة بهوى الأشخاص ورغباتهم حسب متطلبات الترف والنعيم في مختلف الألوان المعروفة في الحياة الحاضرة، بل لا بد من الاعتدال دائما، فالصلاح في الاعتدال، والفساد في التطرف أو في الخروج عن الاعتدال، كان الخروج قليلا أو كثيرا، قال تعالى : (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه) [5]، وقال : (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) [6]، وعلى المؤمن الحارص على دينه أن يتثبت في الأمر، ويأخذ منه عند الاقتضاء بقدر الحاجة، ويعلم أن الأصل هو الأخذ بالعزائم، وأما الرخص فانها شرعت لدفع العطب أو الحرج خدمة للكليات الخمس، فيأخذ منها المرء بقدر ذلك، ولا يتوسع فيها توسعه بالعزائم، فان الترخص إذا أخذ به في موارده على الاطلاق كان ذريعة الى توهين عزائم المكلفين، أو إحلالهم من التعبد على الاطلاق، ومن ثم قيل أن تتبع رخص المذاهب من الفسوق [7]، وبيان ذلك أن الخير عادة، والشر لجاجة، وهذا مشاهد محسوس في أعمالنا، فالمتعود على أمر يصير له خلقا، ويسهل عليه أن يمارسه بقدر ما يصعب على غير المتعود عليه، كان الأمر خفيفا في نفسه أو ثقيلا، فإذا اعتاد إنسان على الترخص في الأمور، واتباع ما لان وسهل تبعا لأهواء النفس أو ميلا لارضاء النفس، صارت كل عزيمة عليه شاقة حرجة ثقيلة، واذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها وتضايق منها، وطلب الخروج أو الطريق للخروج منها، وقد وقع ذلك بالفعل في مسألة التخيير من الأقوال في مسائل الخلاف في بعض الأحكام الشرعية، مثل مسألة إطلاق القول بالجواز فيما اختلفوا فيه منعا وجوازا، وإن الاختلاف رحمة، وفي الموافقات للشاطبي في المسألة السابعة من مسائل الرخص [8] أن الله تعالى : « قد وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لها ولمقصود الشارع فيها، وينبغي الاحتياط في الارتفاق بالرخص الشرعية، والأولى الأخذ بالعزائم حتى يتعذر الأمر »، لأن الأخذ بالعزائم

والوقوف عندها يربي الشباب على الجلد والصبر والحزم والصلابة، وأما رصد الرخص ، واتباع ما خف ولان من الأمور دائما فلا يخرج الرجال، وانما يخرج المخنثين أو أشباه الرجال ولا رجال، فالأول أحسن وأحوط وأكثر ما يجعل المرء قادرا على التعامل مع الأحداث والتكيف مع التقلبات والثبات عند الشدة، فالحياة صراع صعب مستمر، لا يثبت فيها إلا الصابرون، كما قال عمر بن الخطاب (ض) «اخشوشنوا فان الحضارة لا تدوم»، لذا قرر جمهور من الفقهاء هنا أن الرخصة لا يستحقها أن يتمتع بها المستهترون بالقيم من الظلمة والبغاة وقطاع الطريق، بل يستحقها المؤمنون الصادقون، لأنها تخفيف ومعونة وارفاق، والعاصي لا يستحق الاعانة ولا الارفاق، بل العكس يستحق الزجر والحرمان والمعاملة بنقيض القصد، وأن المؤمن الصادق لا ينبغي له أن يتوسع فيها أو يتسارع اليها حتى لا يترخص في غير مقام الرخصة، فقوله تعالى : (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) تخصيص لما قبله وهو قوله تعالى : (انما حرم عليكم الميتة الخ...) فالله تعالى حرم أعيانا مخصوصة في أوقات مطلقة وأحوال عامة، ثم خصص ذلك ببعض الأوقات والأحوال، فقال : (فمن اضيطر غير باغ ولا عاد الخ)، ترخيصا عند الشدة فيما قبله، ولكن هذا الترخيص جعله مقيدا بقوله غير باغ ولا عاد، فهذا يحتمل أن يكون معناه أن الرخصة حق لغير البغاة ولا لقطاع الطريق، بمعنى أنها حق للطائعين لا للعصاة، لأنها تخفيف ورحمة، والعاصي لا يستحق التخفيف والمعونة بل يستحق التشدد والحرمان، ويحتمل أن يكون معناه أن تطبيق قانون الضرورة على مسألة ما تطيقا شرعيا لا يكفي أن يكون المرء عالما بقواعد الشريعة، بل يجب أن يكون معه من الورع والتقوى ما يحجزه عن التوسع أو عن التسرع الى الرخص وتتبعها واقتناصها أنى تكون وألا يكون فاسقا، كما يجب عليه أن يبدأ باستنفاذ الحلول الممكنة المشرعة، فانه إن فعل عسى ألا يجد حاجة للترخص ولا للاستثناء كما هي سنة الله في أهل العزائم من المؤمنين .

مدى الارتباط بين الضروري والحاجي في الحكم الشرعي :

تقدم أن الضروريات تبيح المحظورات، والحاجيات ما حكمها ؟، هل تبيح المحظورات أم لا ؟، الجواب أن الأمر في الحاجيات يختلف باختلاف المذاهب .

ــ فعند الحنفية لا تبيح المحرم وإنما تبيح الفطر للصائم، ولكن كثيرا ما يكون الحنفية يسمون الحاجيات بالضروريات، فيعاملونها معاملة الضروريات، كما قرروا في الآبار المتنجسة أنها تتطهر بمقادير من الادلاء مختلفة، مع أنها في القياس عندهم لا تتطهر، كما أجازوا بيع الثمار المتلاحقة الظهور بالرغم من أن ما لم يظهر معدوم عند التعاقد، وأجازوا عقد الاستصناع، وهو التعاقد مع صانع على أن يعمل شيئا في المستقبل، لحاجة الناس اليه، كما أنهم أجازوا البيع بثمن مؤجل ومقسط، للحاجة اليه أحيانا، وأجازوا بيع الوفاء وهو المسمى عند المالكية ببيع الاقالة، وأجازوا الاستقراض بالربح، وذلك مثل أن يقترض شخص عشرة دنانير مثلا ويجعل لصاحبها شيئا معلوما في كل يوم ربحا خاصا به، وفي الوقت نفسه يحرمون الاقتراض بالفوائد الربوية المعروفة، وأجازوا التأمين على السلع التجارية، الى غيرها كثير مما أجازوه للحاجة وهو في الأصل ممنوع، ومع ذلك لم يطلقوا القول في إن الحاجات تبيح المحظورات، كما فعلوا في الضروريات، فيبقى أن الأصل العام عندهم أن الحاجة لا تستوجب الترخيص في المحرم [9] .

ــ وعند الشافعية كذلك أن الحاجات لا تبيح المحرم ولا يترخص بها، جاء في المستصفى للغزالي قال : « المصلحة المرسلة إن وقعت في محل الحاجة أو الكمال فلا تعتبر، وإن وقعت في محل الضرورة فيجوز أن يؤدي اليها اجتهاد مجتهد » [10] .

ــ وعند المالكية أنها تبيح المحظورات كما تبيحها الضرورات، فالمضطر عندهم قسمان، قسم ملجأ، وقسم محتاج، وكلاهما يترخص به عند الاقتضاء، وفي تقرير هذا المعنى نستمع الى ابن العربي في أحكام القرآن لدى قوله تعالى : (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) يقول : « إن تصريف (اضطر) افتعل من الضرر، كقوله (افتتن) من الفتنة، أي أدركه ضرر، أو وجد فيه ضررا، وحقيقة الضرر عند أهل السنة هو الذي لا نفع فيه يوازيه أ و يربى عليه، وهو نقيض النفع، وهو الذي لا ضرر فيه ، أو كل لذة لا يتعقبها عقاب ولا تلحق به ندامة، ولهذا لم يوصف شرب الأدوية الكريهة، والعبادات الشاقة بالضرر، لما في ذلك من النفع الموازي أو المربى عليه، والمضطر هو المكلف بالشيء الملجأ اليه المكره عليه، ولا يتحقق اسم المكره إلا لمن قدر على الشيء، ومن خلق الله فيه فعلا لم يكن له عليه قدرة، كالمرتعش والمحموم لا يسمى مضطرا ولا ملجأ، وعند علمائنا قد يكون المضطر الملجأ، وقد يكون المضطر المحتاج، ولكن الملجأ مضطر حقيقة، والمحتاج مضطر مجازا،... وهذا الضرر الذي بيناه يلحق اما بإكراه من ظالم، أو بجوع في مخمصة، أو بجوع لا يجد فيه غيره، فان التحريم يرتفع عند ذلك بحكم الاستثناء، ويكون المحتاج اليه أو المضطر إليه مباحا »(11) .

وعليه فحكم المضطر المحتاج هو حكم المضطر الملجأ، كلاهما يرتفع به التحريم بحكم الاستثناء، ويصير الممنوع مباحا، ويتأيد هذا المعنى بما في التنقيح قال : « ودفع المشقة عن النفوس مصلحة ولو أفضت الى خلاف القواعد، وهي ضرورة مؤثرة في الترخيص، كالبلد الذي يتعذر فيه العدول، قال ابن أبي زيد في النوادر : « تقبل شهادة أمثلهم حالا لأنها ضرورة، وكذلك يلزم في القضاة وولاة الأمور »(12) .

وقوله : « مؤثرة في الترخيص » يعني أنها رافعة للمنع، كالرخصة للذي يشقى أن يصلي قائما في أن يصلي جالسا، وللذي يشقى بالصوم في

السفر في أن يفطر، وللذي يشقى لاتمام الصلاة في السفر في أن يقصرها، وللذي يشقى في المرض في أن يكشف عورته للطبيب للعلاج .

ويتأيد هذا أيضا بأنه عند الامام مالك الرخصة في أكل الميتة للجائع لا تتحدد بسد الرمق، بل تمتد الى الشبع وهو حاجة لا ضرورة، وتمتد الى جواز التزود منها الى أن يجد البديل، وهو حاجة لا ضرورة، جاء في أحكام القرآن لابن العربي « وأما المخمصة فلا يخلو أن تكون دائمة فلا خلاف في جواز الشبع منها، وإن كانت نادرة فاختلف العلماء في ذلك على قولين، أحدهما يأكل حتى يشبع ويتضلع، قاله مالك، وقال غيره يأكل على قدر سد الرمق، وبه قال ابن حبيب وابن الماجشون، لأن الاباحة ضرورة فتتقدر بقدرها، وقد قال مالك في موطئه الذي ألفه بيده، وأملاه على أصحابه، وأقراه عمره كله، يأكل حتى يشبع، ودليله أن الضرورة ترفع التحريم ويعود مباحا، ومقدار الضرورة انما هو من حالة عدم القوت الى حالة وجوده، وغير ذلك ضعيف،... فان أبا عبيدة وأصحابه قد أكلوا حتى شبعوا مما اعتقدوا أنه ميتة، حتى أخبرهم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه حلال، لكن وجه الحجة أنهم لما أخبروه بحالهم، جوز لهم أكلهم شبعا وتضلعا، مع اعتقادهم بضرورته »[13] .

وفي الموافقات للشاطبي قال : « ... والقسم الثاني أن لا يضطر اليه، ولكن يلحقه بالترك حرج، فالنظر يقتضي الرجوع الى أصل الاباحة، وترك اعتبار الطوارىء، إذ الممنوعات قد أبيحت رفعا للحرج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام، وكما اذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات، اذا كان الامتناع من التصرف حرجا، (وما جعل عليكم في الدين من حرج)، وقد أبيح الممنوع رفعا للحرج، كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يدا بيد، واباحة العرايا، وما أشبه ذلك كثير »[14] .

وفي شرح المواق على مختصر الشيخ خليل أول الاجارة قال : « ومن أصول مالك أنه يراعي الحاجيات كما يراعي الضروريات..... ولا سيما في الأمر الكلي الحاجي »[15] .

وفي الفكر السامي « إن المذهب المالكي مبني على اعتبار الحاجيات، وإلحاقها بالضروريات، أما ما كان في رتبة التحسينيات فلا يعتبر مرخصا في الخروج عن المشهور »[16] .

طبيعة الرخصة في الضروريات تختلف عنها في الحاجيات :

إلا أن الرخصة في الضروريات ليست هي الرخصة في الحاجيات، بل بينهما اختلاف وإن اشتركتا في اللفظ، فالرخصة في الضروريات،« ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاحتفاظ على مواضع الحاجة فيه »، وفي الحاجيات « ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا من غير اعتبار بكونه لعذر شاق »[17]، فقد اشتركت الحاجيات والضروريات في الاستثناء من أصل كلي يقتضي المنع دفعا للحرج، فيجري عليها حكمها في التسمية، إلا أن الرخصة في الضروريات قائمة على العذر ومقترنة به، فان زال زالت، وليست في الحاجيات كذلك، بل هي تكون لعذر وغير عذر، لذا قال « مطلقا » من غير اعتبار بكونه لعذر، كما أن الأولى مؤقتة، تقدر بقدرها، أي بقدر الضرورة، والثانية مطلقة بحيث يبقى العمل بها بصفة مستديمة، لذلك جاء في تعريف الرخصة في الضروريات بهذا القيد، وهو الاقتصار على موضع الحاجة فيه، ولم يأت به في الثانية .

وعليه فيمكن حصر الفروق بينهما فيما يلي :

1 — فهي في الضروريات ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع لعذر شاق، وفي الحاجيات ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا من غير اعتبار بكونه لعذر شاق. كشرعية القراض مثلا، فانه لعذر في الأصل، وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر ولا عجز، وكذلك المساقاة والقرض والسلم .

2 ـــ الرخصة الضرورية لا يستفيد منها إلا المضطر كأكل الميتة، والحاجية يستفيد منها المحتاج وغير المحتاج كجواز فطر المسافر في رمضان .

3 ـــ الرخصة الضرورية تأخذ اباحة مؤقتة، والحاجية تأخذ صفة الاستمرار والاستقرار .

الأمثلـــة :

وهذه أمثلة للحاجيات المستثناة من أصل كلي يقتضي المنع، جاء في الصحيح : « نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عندك » لأجل الغرر، وذلك مثل أن يبيع عبده الآبق أو جمله الشارد، ويدخل في ذلك كل شيء ليس بمضمون عليه، مثل أن يشتري سلعة فيبيعها قبل أن يقبضها، أو يبيع الرجل مال غيره موقوفا على اجازة المالك، لأنه بيع ما ليس عنده ولا في ملكه، وهو غرر لا يدري هل يجيزه صاحبه أم لا، وأرخص في السلم فقال : « من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم »، مع أنه من قبيل « بيع ما ليس عندك » لحاجة الناس اليه، وكذلك القرض والقراض و المساقاة والمزارعة ورد الصاع من الطعام في المصراة وبيع العربة بخرصها تمرا وضرب الدية على العاقلة، وكذلك جواز كشف العورة للطبيب للعلاج وكثيرا ما يكون للحاجة لا للضرورة، وترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية لحاجة تبليغ الدعوة الى مختلف الأجناس، والتصوير لحاجة الناس اليه في سفرهم واقامتهم ومراقبة سلوكهم رغم أن التصوير في الأصل منهي عنه، الى غير ذلك من الأمور الحاجية التي جازت بعد أن كانت ممنوعة لحاجة الناس اليها .

ويمكن أن يخرج هذا التخريج التعامل بالفوائد البنكية على شكلها الحاضر لحاجة الناس الى المال، ولكون العصر الحاضر عصر مادة يعتمد المال أكثر من كل شيء، ويجعله أساس التعامل بين الدول، وأساس الترابط بين الشعوب، وأساس الاحترام أيضا، وبه تتوصل الأفراد والأمم الى العلم

والقوة والوزن، كما أن طرق الحصول على المال في النظام الرأسمالي الذي اضطررنا أن نعيش في اطاره يعتمد على البنوك أو النظام البنكي أكثر مما يعتمد على شيء آخر غيره، فالتجارة في معظمها والصناعة والفلاحة والتعاونيات والشركات والمقاولات والتأمينات وغيرها كلها لولا البنوك لما كان لها شأن وبال في ظل هذا النظام، وهذه هي القنوات التي يستمد منها المال وينمى بها الاقتصاد ويكون بها الاستثمار، لذا فالفوائد البنكية رغم أنها احتكار واستغلال وربا حرام، إلا أننا لحاجتنا الى المال حاجة ماسة متزائدة، نظرا لكون المؤهلات الدولية تتوقف على المال، والوزن الدولي يتوقف على المال، والقوة أو العلم أو الحرية والاستقلال على المستوى الدولي يتوقف على المال، وشيوع الغنى وازدهار الاقتصاد يتوقف على المال، ولا طريق للتعامل بالمال في معظم وجوه التنمية والاستثمار إلا المؤسسات المالية في الوقت الحاضر، صار لزاما علينا أن نتعامل به سواء أحببنا أم كرهنا، لهذ يمكن أن يقال إن نوع هذا التعامل، أو التعامل مع هذا النظام حيث فرض نفسه علينا جاز للمسلم أن يدخل فيه، ويندمج في أوضاعه، ويتعامل معه، للضرورة أو الحاجة، وكلاهما يترخص به في مذهب مالك كما سبق، حتى يأتي ما هو أحسن منه، والاجتناب لهذا التعامل في الأوضاع الحالية من بعض الأفراد يبدو أنه ورع أكثر منه ممنوعا .

وعلى هذا الأساس تبنى جميع الأحكام التي قرر الفقهاء فيها أنها تتبدل بتغير الزمان، أو التي يراعى فيها العرف، فانها تبنى على أساس الحاجة أو الضرورة، والأصل في ذلك ما قاله الشاطبي في الموافقات : « إن العزائم واقعة على المكلف بشرط ألا حرج، فان كل الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة » (18)، والحرج أنواع، منها ما هو سبب في الترخيص بالاتفاق وهو الضروري، ومنها ما لا يترخص فيه بالاتفاق وهو الكمالي، وبينهما الحاجي هو محل الاجتهاد، فعند المالكية يترخص به، وعند الشافعية لا يترخص به، وعند الحنفية بين بين، كما سبق .

فتلخص من هذا البحث أن الحاجيات مثل الضروريات في مذهب مالك، يرتفع بهما معا التحريم بحكم التخصيص أو الترخيص ويصير المحتاج اليه أو المضطر اليه مباحا بعد ما كان حراما، كل ذلك يبين مدى رعاية المصالح في أصول التشريع لدى فقهاء المغرب بمعناه الواسع .

الهوامش

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي رقم 94 .

(2) ضوابط المصالح الشرعية، في المقدمة .

(3) أحكام القرآن، رقم 1/109 .

(4) حاشية الطاهر الشيخ الطاهر بن عاشور على التنقيح، رقم 161 ج 2 .

(5) سورة الأنعام رقم 120 .

(6) سورة البقرة رقم 172 .

(7) الموافقات ج 1 ص 134 .

(8) الموافقات ج 1 ص 333 .

(9) انظر « نظرية الضرورات الشرعية » رقم 241 .

(10) المستصفى رقم 1/141 .

(11) أحكام القرآن رقم 1/54 .

(12) التنقيح رقم 2/161 .

(13) 55 — 1/57 .

(14) 1/1281 .

(15) 5/390 .

(16) 4/228 .

(17) 301 — 1/303 .

(18) رقم 1/339 .



* * *

إحسان القرابة في الاسلام وبعض التقنينات العربية

الأستاذ : محمد الحبيب التجكاني



تمهيد وتقسيم :

الاسلام نظام شامل للحياة، على مستوى علاقة الانسان بالله عز وجل، وعلى مستوى علاقة الانسان بأحياء الكون وأشيائهِ، وعلى مستوى علاقة الانسان بالآخر في المجتمع، فهو يضع الاطار العام لمختلف هذه العلاقات، بمفهومه الخاص للعبادة :

﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ (الذاريات : 56) كما يضع المبادىء والقواعد التي تحكم حياة الانسان ضمن هذا الاطار، حتى يكون من الكائن البشري ذلك الانسان العابد، الانسان الخليفة عن الله في الأرض :

﴿ وإذ قال ربك للملائكة : إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (البقرة : 29).

وإذن فهذه العبادة، كاطار لمختلف العلاقات هي، في نفس الوقت، مضمون الخلافة عن الله، تعالى، وهي عبادة متنوعة شاملة، هي عبادة مباشرة في الشعائر، كالصلاة، وتلاوة القرآن، والذكر، وهي عبادة تتم من خلال علاقة الانسان بالآخر في الصدقة، والتعاون على البر، وخدمة الصالح العام، مِنْ حسن تكافؤ الفرص، وتوفير متوسط العيش لكل المتساكنين، وما الى ذلك، يقول الرسول، ﷺ :

« ما تصدَّق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، تربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فَلُوَّه أو فصيلة » [1] .

في اطار هذه العبادة الشاملة يضع الاسلام النظام الاقتصادي، في نظرته الى المال، وفي وَظِيفَةِ الملكية، وفي قواعده الأساسية للانتاج، والتوزيع، والاستهلاك، والتنمية، فالمال ملك لله عز وجل، لأنه الخالق، ومن خلق بداهة أن يملكَ ما خلق :

﴿ الله خالق كل شيء ﴾. (الزمر : 59)،

﴿ لله ملك السموات والأرض وما فيهن ﴾. (المائدة : 122)،

والانسان عندما يملك، يكون نائبا، مستخلفا عن الله فيما خلق، تتحدد حقوقه وواجباته ازاء المال من خلال الغاية التي توخاها الخالق في المال، وهي العبادة، بمعنى شكر الله تعالى المنعم، فيستعمل المال فيما خلق الله لأجله، من كفاية المحتاج بكل الوسائل الممكنة، ومن التنمية المستمرة :

﴿ وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾. (الحديد : 7)

﴿ وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ﴾ (النور : 33)

﴿ لئن شكرتم لأزيدنَّكم ﴾ (إبراهيم : 9)

هذا الشكر، الذي يضم العمل وغاية العمل، هو الشرط الأساسي العام لأية تنمية اقتصادية حقيقية في المجتمع المسلم، الذي يعترف بألوهية

الله عز وجل، وبعبودية الخلق له تعالى :

﴿ ويا قوم، استغفروا ربكم، ثم توبوا اليه، يرسل السماء عليكم مدرارا، ويزدكم قوة إلى قوتكم ﴾ . (هود : 52)

نتيجة لذلك، تحتل قضية التوزيع لوسائل الانتاج، ولثمار الانتاج حيِّزاً بارزاً في الاقتصاد الاسلامي، فالخيرات الاقتصادية ملكية مشتركة :

﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ﴾ . (البقرة : 28)

المسلمون شركاء في ثلاثة : في الكلأ والماء والنار [2] .

والعامل في القطاع العام أو الخاص يتوصل الى كفايته عن طريق العمل بالحصول على الرزق، أو الأجر المضمون، أو أجر المشاركة [3]، يقول الرسول ﷺ :

« من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما، فان لم يكن له مسكن، فليكتسب مسكنا، من اتخذ غير ذلك فهو غالٌ أو سارق » [4].

والعاجز عن العمل يتوصل بكفايته عن طريق الاحسان الخاص أو العام :

﴿ يا أيها الذين آمنوا، أنفقوا من طيبات ما كسبتم، ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ . (البقرة : 266)

والاحسان كأي مطلب آخر من مطالب الشريعة، نوعان : فريضة تمثل الحد الأدنى الذي لا يقبل أيَّ تنازل، ويأثم بتركه أو التهاون به الفرد والجماعة، كالزكاة، وانقاذ المضطر، ونافلة، تجاوز الحد الأدنى، وتمثل نزوع المتقرب الى الله تعالى نحْو مستويات الكمال اللانهائي في الصدقة، والوصية، والقرض، وما إلى ذلكَ، وقد سمينا النوع الأول : (الاحسان الالزامي)، وسمينا الثاني : (الاحسان الاختياري) [5] .

وانطلاقا من الواقعية، وتعميم المسؤولية عن أمانة الخلافة عن الله في

الأرض، جعل الاسلام للاحسان الالزامي ثلاث مستويات، مؤسسة على ثلاث روابط اجتماعية، هي رابطة القرابة، ورابطة التساكن والأخوة في الله وفي الانسانية، ورابطة الرعوية والولاء لامامة الدولة المسلمة .

ونتناول ــ هذه المرة ــ إحسان القرابة، الذي يجد تبريره زيادة على المبادىء والأهداف العامة، في مبدأين خلقييْن ملزمين، هما صلة الرحم، وبر الوالديْن .

ونظرا لاختلاف الدارسين قدماء ومحدثين في مضمون الصلة، والبر على مستوى القرابة، اختلف نطاق احسان القرابة حسب المذاهب الفقهية، وبالطبع اختلف نطاق هذا الاحسان في التقنينات العربية الحديثة للأحوال الشخصية، حسب خريطة المذاهب، فكان منها من وسَّع في هذا الاحسان، فربطه بالقرابة الوارثة، أو بالرحم المحرم منها، ومن ضيّق حتى حصر الاحسان في نطاق الأبوة والبنوة .

وبالاضافة الى ذلك، وجد، في كلتا الحالتين، ضوابط للاستفادة من احسان القرابة، كما وجدت وسائل لحماية هذه الاستفادة .

لذلك انقسمت هذه المعالجة الى خمسة فصول، وخُلاصة :

الفصل الأول : صلة الرحم وبر الوالدين كأساس لاحسان القرابة .

الفصل الثاني : نطاق احسان القرابة في المذاهب الفقهية .

الفصل الثالث : نطاق احسان القرابة في بعض التقنينات العربية .

الفصل الرابع : ضوابط الاستفادة من احسان القرابة .

الفصل الخامس : حماية الاستفادة من احسان القرابة .

الخلاصـــــة : لاستعراض أهم نتائج البحث .

الفصل الأول

صلة الرحم وبر الوالدين كأساس لاحسان القرابة

صلة الرحم وبر الوالدين يعبِّران، بصفة عامة، عن حقوق القرابة، إلا أن صلة الرحم ذات مفهوم عام، يشمل حقوق قرابة الوِلَادِ وغيرها، بينما بر الوالدين ذو مفهوم خاص، يضم حقوقا في منتهى القوة، فالله عز وجل، أمر الأبناء أن يشكروا الوالدين كما يشكروه هو جل وعلا :

﴿ أن اشكر لي ولوالديكَ ﴾ . (لقمان : 13) .

ونتناول صلة الرحم في مبحث أول، ثم بر الوالدين في مبحث ثان .

المبحث الأول : صلة الرحم

أولا : وجوب صلة الرحم :

تجب صلة الرحم بالكتاب والسنة .

أ ــ فمن الكتاب يقول الله عز وجل :

ــ ﴿ واتقوا الله الذي تسَّاءلون به والأرحام ﴾ . (النساء : 1)

ــ ﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ﴾ . (الأنفال : 75)

ــ ﴿ فآت ذا القربى حقه ﴾ . (الروم : 38)

ــ ﴿ وآت ذا القربى حقه ﴾ . (الاسراء : 26)

ب ــ ومن السنة يقول الرسول، ﷺ ، وقد سأله أعرابي عما يبعده من النار، ويقربه من الجنة، قال :

« تعبد الله، ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتوتي الزكاة، وتصل الرحم » [6] .

ثانيا : مشمولات صلة الرحم :

اختلفت المذاهب الفقهية في تحديد مشمولات صلة الرحم اختلافا واسعا، يمكن ارجاعه الى اتجاهين، نقول كلمة عن كل منهما، مع الاشارة الى اختيارنا في الموضوع :

أ ـــ اتجاه المالكية والشافعية :

الذي يرى أن صلة الرحم تعني كل وجوه التعامل بالحسنى، ولا تشمل التكليف المالي بالنفقة في غير قرابة الولاد، فالقريب يجب عليه من الأفعال أن يشمت العاطس، ويعود المريض، ويجيب الدعوة بالمناسبة، ويعين على قضاء الحاجة، كما يجب عليه من التروك أن لا يسبَّ قريبه، وألا يؤذيه، بأيٍّ وجه من وجوه الاذاية .

ويرى ابن قيم الجوزية : أن هذا الاتجاه يعطِّل النصوص الكثيرة الواردة في صلة الرحم، لأنه يجرد رابطة القرابة من أي أثر زائد على أثر الرابطة الاسلامية والانسانية بعامة، فهذه الحقوق التي يوجبها هؤلاء للقرابة تجب لأي مسلم، ولهذا قال بعض المالكية معترضا على هذا التفسير : « أعياني أن أعرف صلة الرحم الواجبة » (7) .

ب ـــ اتجاه الأحناف والحنابلة والظاهرية :

الذي يرى أن صلة الرحم تشمل فيما تشمل، التكليف المالي بالنفقة، فالصلة، كما يعرفها ابن حزم الظاهري : « هي ألا يدعه يسأل ، ويتكفف، أو يموت جوعا، أو بردا، أو ضياعا، أو يضحي للشمس والمطر والريح والبرد، وهو ذو فضلة من مال، هو عنها في غنى، وليس في القطيعة شيء أكثر من أن يدعه كما ذكرنا » (8) .

ويقول ابن قيم الجوزية عن إهمال كفاية حاجة القريب : « فانا لا ندري ما هي القطيعة المحرمة، والصلة التي أمر الله بها، وحرم الجنة على قاطعها » [9] .

ج ــ رأينــا :

ونحن نرى الأخذ بالاتجاه الثاني لعدة أسباب :

1 ــ لأنه اتجاه لا يعطِّل النصُوص العديدة التي تجعل لصلة الرحم حقوقا زائدة على حقوق المسلم على المسلم .

2 ــ لأنه لا يعطل رابطة القرابة من فاعليتها الاقتصادية والاجتماعية .

3 ــ لأنه يؤدي إلى تحقيق مقصد من مقاصد الشارع في تقريب الفوارق الاقتصادية والاجتماعية داخل العائلة الواحدة، وخاصة في مجتمع تتفاوت فيه ثروات ودخول الأفراد، كالمغرب، والعالم الاسلامي بعامة .

البحث الثاني : بر الوالدين

وجوب بر الوالدين من أوليات الاسلام، وشمول هذا البر للنفقة ليس محل نقاش، إلا أن ما يثار هنا هو :

هل الأب والأم بمنزلة واحدة في البرّ ؟

وهل اختلاف الدين بين الوالد والولد يؤثر على البِرِّ ؟

أ ــ في الاجابة على السؤال الأول نجد اتجاهين، اتجاه الامام مالك واتجاه الامام الليث بن سعد .

فالامام مالك سأله أحد الشباب المسلمين : إنَّ أبي في السودان، وقد كتب إليَّ : أن أقدم عليه، وأمي تمنعني من ذلك ؟

فقال الامام مالك : أطع أباكَ، ولا تعص أمك .

بمعنى أنه لا أفضلية بين الأب والأم في وجوب البر، وذلك لأن الله ذكر حقوق الوالدين دون فصل بين الأب والأم :

﴿ واعبدوا الله، ولا تشركوا به شيئا، وبالوالدين احسانا، إما يبلغن عندك الكبرَ أحدهما أو كلاهما فَلا تقل لهما أفٍّ، ولا تنهرهما، وقل لهما قولا كريما، واجفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل : ربِّ ارحمهما كما ربياني صغيرا ﴾ . (الاسراء : 23) .

والامام الليث بن سعد يرى : أن بر الأم يقدَّم على بر الأب عند التعارض، لأن الرسول ﷺ جعل للأم ثلاثة أرباع البر، بينما جعل للأب الربع الرابع، قال أبو هريرة :

جاء رجل إلى رسول الله، ﷺ ، فقال :
« من أحقُّ الناس بحسن صحابتي ؟
قال : أمُّك .
قال : ثم مَن ؟
قال : أمُّك .
قال : ثم مَن ؟
قال : أمُّك .
قال : ثم مَن ؟
قال : أبوكَ » (10) .

لكن الذي يبدو راجحا من استقراء مجموع النصوص الواردة في بر الوالدين هو ما ارتآه الامام مالك من تساوي حق الأب والأم في البر، فالقرآن، في آية الاسراء السابقة، استعمل كلمة (والِدَيْهِ)، فأشرك الوالدين معا في نفس الحقوق، وعدة نصوص من السنة وردت بنفس الصيغة، وما ورد في القرآن والسنة بالتأكيد على حقوق الأم خاصة، كحديث أبو هريرة السابق، هو تأكيد للمساواة في مجتمع كان ينكر على الأم أفضالها، أو في أي مجتمع

آخر، إلى قيام الساعة، يمكن أن يتنكر لدور الأمومة، وأفضالها على البشرية، بمعنى أن ذلك التأكيد هو لتقرير المساواة وليس ضدها .

ب ــ وفي الاجابة عن السؤال الثاني بأثر اختلاف الدين على البر، نجد اتجاهين :

ــ الاتجاه الأول : يرى عدم قطع العلاقة بين دار الاسلام ودار الحرب، فيستمر بر الوالدين ولو كان أحدهما مشركا، وبدار الحرب، وبالأحرى إذا كان مشركا بدار الاسلام .

ودليل هذا الاتجاه : أن الرسول ﷺ أمر ببر أم مشركة من دار الحرب، قالت أسماءُ بنت أبي بكر الصديق (ر) :

« قدمت عليَّ أمي، وهي مشركة، في عهد رسول الله، ﷺ، فقلت : يا رسول الله، قدمت عليَّ أمي، وهي راغبة، أفأصل أمي ؟ قال : نعم، صلي أمك » [11].

فأم أسماء، وهي قتيلة (بالتصغير) بنت عبد العزى، كانت مشركة من أهل مكة، قدمت على ابنتها أسماءَ بالمدينة، بعد صلح الحديبية، فأجاز الرسول برها، رغم شركها، ورغم انتمائها الى دار الحرب بمكة قريش الجاهليين .

ثم إن القرآن لا ينهى عن بر المشركين، وانما، فقط، عن موالاتهم بالمحبة والنصرة :

﴿ لا ينهاكم الله عن الذين يقاتلونكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم، إن الله يحب المقسطين .
إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على إخراجكم: أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾ .
(الممتحنة : 8 ــ 9) .

ـــ والاتجاه الثاني يرى قطع العلاقة بين دار الاسلام ودار الحرب، بل في هذا الاتجاه من يرون اتحاد الدين شرطا في بر الوالدين، ولو كانا داخل دار الاسلام، حيث يربطون ما بين البر والارث؛ وهذا الاتجاه يجعل النصوص الواردة في هذا المجال خاصة بالذمي في دار الاسلام، أو بالحربي [12] المستأمن [13] .

ـــ ونحن نرى الأخذ بالاتجاه الأوَّل لعدة مبررات :

1 ـــ عموم آيات البر بالوالدين السابقة .

2 ـــ عموم آية المصاحبة بالمعروف :

﴿ وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لكَ بِهِ علم، فلا تطعهما، وصاحبهما في الدنيا معروفا، واتبع سبيل مَن أناب إليَّ ﴾. (لقمان : 14)؛

بل إن هذه الآية نزلت في أم مشركة غير مستأمنة، هي أم سعد بن أبي وقاص، حلفت ألا تأكل ولا تشرب حتى يعود ابنها الى الكفر .

3 ـــ آية الممتحنة السابقة نهت عن الموالاة ولم تنه عن البر .

4 ـــ طبيعة بر الوالدين في نصوص الاسلام أنها تقوم على الجزئية بين المنفق والمنفق عليه، وليس على أية رابطة أخرى .

5 ـــ قطع العلاقة ما بين دار الاسلام ودار الحرب فيما يخص مستحقي البر، بما فيه النفقة لضمان القوت، يحوِّل الحرب، في نظر الاسلام، من حرب دفاع ونشر رسالة الاسلام إلى حرب للابادة غير المباشرة، بِمَنْعِ القوت عمن لم يشاركوا في الحرب، وربما عمن لم يكونوا راضين عنها، ولا يمكن لمفاهيم الاسلام ولا لقواعده أن تقرَّ الابادة في الحرب أو بمناسبتها .

الفصل الثاني : نطاق احسان القرابة في المذاهب الفقهية

لاحسان القرابة نطاق من حيث الأشخاص المستفيدون، ونطاق من

حيث حجم الاحسان ومدته، ونفصّل القول في ذلك من خلال ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : النطاق الشخصي لاحسان القرابة

في النطاق الشخصي يوجد خمسة أصناف : الأصل المباشر، وغير المباشر، والفرع المباشر وغير المباشر، وما سوى الأصل والفرع .

أولا : الأصل المباشر :

تجب النفقة للأصل المباشر إجماعا لقول الله تعالى :

﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وبالوالدين احسانا. (الاسراء : 23)

ثانيا : الأصل غير المباشر :

هذا النوع اختلفت المذاهب الفقهية في وجوب النفقة له إلى رأيين : رأي المالكية من جهة، ورأي غير المالكية من الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية من جهة ثانية .

أ ــ فالمالكية يرون : أن الأصل غير المباشر من الأجداد والجدات لا تجب له النفقة، لأن النصوص الواردة في هذا المجال بلفظ الأب والأم لا تشمل الجد والجدة، فالجد ليس بأب، والجدة ليست بأم، جاء في المدونة الكبرى :

قلت : فولد الولد ؟

فقال : لا نفقة لهم على جدهم .

وكذلك لا تلزمهم النفقة على جدهم [14] .

لكن استقراء استعمالات القرآن لكلمتي الأب والأم يعطي عكس ما توصل اليه المالكية، فالقرآن يقول في الأب بالمعنى الشامل للأب والجد :

﴿ملة أبيكم إبراهيم﴾ (الحج : 78).

﴿ ولأبويه لكل منهما السدس ﴾ (النساء : 11).

كما يقول في الأم بالمعنى الشامل أيضا :

﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ (النساء : 23).

بل إن القرآن استغنى بكلمة الأب عن كلمة الجد، فهذه الأخيرة لم ترد في القرآن إلا مرة واحدة، وبمعنى الجلال كوصف لله عز وجل :

﴿ وإنه، تعالى جَدُّ ربِّنا، ما اتخذ صاحبة ولا ولدا ﴾. (الجن : 3)

ونتيجة لهذل النقص في الاستقراء قال فقيه سبتة أبو القاسم ابن الشاط (ت 723 هـ/1323 م) : إن لفظ الأب والأم يشمل الأجداد والجدات حقيقة، وعدم شمولهما لذلك هو المجاز الذي يحتاج لوجود قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي الشامل [15] .

ب ـــ أما غير المالكية فيرن : أن الجد أب، وأن الجدة أم، وتجب لهما النفقة كما تجب للأب والأم المباشرين .

ثالثا : الفرع المباشر :

وتجب النفقة للفرع المباشر باتفاق المذاهب، لأن القرآن نص على وجوب نفقة الولد على المولود له :

﴿ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾.(البقرة : 231)

لكن هل الأب والأم بمنزلة واحدة في هذا الواجب ؟

يفرق هنا بين حالتين : حالة يسر الأب، وحالة عسره أو موته مع يسر الأم .

أ ـــ ففي حال يسر الأب، وقدرته على العمل، تجب نفقة الولد على أبيه، لآية البقرة السابقة، فهي ربطت أجرة الرضاع، كاحدى مشمولات النفقة، -بالمولود له، وهو الأب، وهذا مصدر القاعدة التي تنص على أنه لا يشارك الأب في نفقة ولده أحد [16] .

ب ـ وفي حال عسر الأب أو عدم قدرته على العمل، مع يسر الأم أو قدرتها على العمل، هنا تتعدد الآراء :

1 ـ فيرى الحنفية والحنابلة والظاهرية : أن الأم ملزمة بالنفقة، لأن القرآن نص على نفي المضارة بين الآباء والأبناء :

﴿ لا تضار والدة بولدها، ولا مولود له بولده ﴾. (البقرة : 231)

وليس في المضارة شيء أكبر من أن تكون الأم موسرة بالمال، أو بالعمل، ثم لا تقوم بالحاجات الأساسية لولدها [17]. ولأن الأم وارثة، والقرآن نص على وجوب النفقة على الوارث :

﴿وعلى الوارث مثل ذلك ﴾. (البقرة : 231)

2 ـ ويرى المالكية والشافعية : أن الأم لا نفقة عليها بحال، لأن القرآن ربط النفقة بالمولود له وحده، وليس بالمولود لها :

﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين، لِمَنْ أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لا تضار والدة بولدها، ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك ﴾؛ (البقرة : 231).

ثم إن الاشارة في الآية ﴿ وعلى الوارثات مثل ذلك ﴾ تعود لأقرب مذكور، الذي هو نفي المضارة، ولا تعود لما قبل ذلك من نفقة الارضاع؛ فمن قواعد اللغة : أن الاشارة لأقرب مذكور، إلا إن وجدت قرينة تدل على العكس، ومن هنا قال الامام مالك : « لا تجبر الأم على نفقة ولدها » [18] .

ونحن نرى رأي من يوجبون النفقة على الأم في حال عسر الأب، أو موته، وذلك للمبررات الآتية :

ـ الأم وارثة، والقرآن نص على وجوب نفقة القريب العاجز على الوارث كما سبق .

ـ الاشارة في آية البقرة السابقة تعود لأقرب مذكور ولأبعده، لأن

الاشارة جاءت بصيغة البعد (ذلكَ)، وهي للبعد أساسا، فتشمل النفقة ونفي المضارة معا .

ـــ نفقة الفرع المباشر مؤسسة على رابطة الولاد، مجردة عن أي اعتبار آخر، كاتحاد الدين والجنس، وهي رابطة مشتركة بين الأب والأم .

ـــ القرآن يوجب التكاليف، بصفة عامة، مجردة عن الجنس، فيخاطب الرجل والمرأة نفس الخطاب في عدد من الحالات، الأمر الذي يجعل للمرأة دورها في أعباء الحياة، وخاصة في الظروف الاستثنائية .

ولعل لهذه الاعتبارات أخذت مدونة الأحوال الشخصية المغربية بالمذهب الحنفي في هذه القضية، فنصت في الفصل (129) :

اذا عجز الأب عن الانفاق على ولده، وكانت الأم غنية، وجبت عليها النفقة .

رابعا : الفرع غير المباشر :

وفي نفقة الفرع غير المباشر نجد رأيين : رأي المالكية، ورأي غير المالكية .

أ ـــ فالمالكية يرون : أن ولد الولد لا تجب له النفقة، لأن كلمة ولد أو ابن، الواردة في النصوص التي توجب النفقة للأولاد والأبناء لا تشمل الحفيد (19) .

لكن الأمر هنا، وعلى غرار ما سبق في كلمة الأب والأم، لا يعدو أن يكون نقصا في استقراء النصوص الأصلية في الكتاب والسنة، فالقرآن يستعمل كلمة (الولد) بما يشمل أبناء الصلب والأحفاد :

﴿ يوصيكم الله في أولادكم، للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾. (النساء : 11)

ولا ينازع أحد في أن أولاد الصلب والأحفاد ينطبق عليهما حكم واحد في هذا المجال .

ثم الرسول ﷺ يقول في حفيده الحسن بن علي (ر) :
﴿ إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين [20] ﴾ .

ولقد أحس بهذا النقص في الاستقراء عدد من المالكية منهم أبو القاسم ابن الشاط كما سبق .

ب ــ لذلك رأى غير المالكية من الحنفية والشافعية، والحنابلة، والظاهرية : أن الحفيد ابن، وولد، بمنزلة أبناء الصلب في وجوب النفقة لهم، وذلك حتى لا تتعطل رابطة القرابة من فعاليتها الاقتصادية، وحتى تتحقق مقاصد الشارع، وتفهم نصوصه في اطارها اللغوي التام، وفق منهج التفسير الموضوعي الذي يعتمد الشمول، بدلا من الجزئية .

خامسا : ما سوى الأصل والفرع :

وفيما يخص هذا النوع من القرابة توجد أربع اتجاهات : اتجاه الحنابلة، اتجاه الحنفية، اتجاه الظاهرية، وأخيرا اتجاه المالكية والشافعية :

1 ــ يرى الحنابلة : أن القريب الوارث الفقير تجب نفقته على قريبه الغني، لأن الله تعالى نص على الارث كعلة في وجوب النفقة، والعلة ــ كما يقال ــ تدور مع المعلول، ولأن الله عز وجل، أمر باعطاء ذوي القربى حقوقهم :

وآت ذا القربى حقه، والمسكين، وابن السبيل، ولا تبذر تبذيرا . (الاسراء : 26)

﴿وآت ذا القربى حقه، والمسكين، وابن السبيل، ذلك خير للذين يريدون وجه الله ﴾. (الروم : 38)

ولأن الرسول ﷺ سأله أحد المسلمين : من أبر ؟

فقال : ﴿ أمك وأباك، وأختك وأخاك، ومولاك الذي هو أدناك، حق واجب،ورحم موصولة [21]﴾ ؛

ولأن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ر) وزيد بن ثابت (ر) حكما بوجوب النفقة على القرابة الوارثين بحضرة الصحابة (ر) بدون معارض، فكان ذلك اجماعا منهم (22)، قال زيد بن ثابت :

﴿ إذا كان أم وعم، فعلى الأم بقدر ميراثها، وعلى العم بقدر ميراثه ﴾ (23) .

إن ربط حق النفقة بالارث يوازي بين الحق والواجب، أو بين الغنم والغُرم، فيقيم بذلك الاحسان على العدل، وذاك مقصد من مقاصد الشارع العامة .

2 — ويرى الحنفية : أن القريب الغني ينفق على قريبه الفقير، إذا كان ذا رحم محرم منه، والمحرم هو من لا يحل زواجه من قريبه فيما لو فرض أحدهما ذكرا والآخر أنثى .

ويأخذ الحنفية هذه القاعدة من الآية :

﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ﴾ (الأحزاب : 6).

كما يأخذونها من قراءة عبد الله بن مسعود :

﴿ وعلى الوارث (ذي الرحم المحرم) مثل ذلك﴾. (البقرة : 231).

وهي قراءة شاذة لاتقوى أن تكون مصدرا لقاعدة شرعية. وعلى هذا المذهب، فاذا كان لقريب محتاج خال وابن عم، فالنفقة تجب على الخال، دون ابن العم .

لقد كان مذهب أبي حنيفة مثار عدد من الاعتراضات، لأن هذا المذهب ألح على صفة المحرمية، وأهمل صفة الارث، وهي محل النص الصريح، وأساس العدل في احسان القرابة (24) .

3 — ويرى الظاهرية أن نفقة القرابة تجب بأحد اعتبارين : إما بالارث، وإما بالرحم المحرم، جمعا بين الآيتين :

﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ (الأحزاب : 6)

﴿ وعلى الوارث مثل ذلك ﴾ (البقرة : 231) .

ويعتبر مذهب الظاهرية بهذا أوسع المذاهب في نطاق احسان القرابة، بحيث لا يحرم من هذا الحق إلا من لم يكن لا وارثا، ولا ذا رحم محرم، كما أنه أكثر استيعابا لنصوص الشارع ومقاصده (25) .

4 ــ أما المالكية والشافعية فلا يرون لهذا النوع من القرابة حقا في النفقة، قال الامام مالك : « ولا يلزمه نفقة أخ، ولا أخت، ولا ذوي قرابة، ولا ذوي رحم محرم منه » (26) .

والمذهبان سندهما ضعيف في هذا الحصر، لأنهما يريان أن الاشارة في الآية :

﴿ وعلى الوارث مثل ذلك ﴾ (البقرة : 231) .

تعود لنفي المضارة، لا للكسوة والرزق، وقد تقدم أن (ذلكَ) إسم اشارة للبعيد، وحتى لو أخذنا بنفس التفسير فنفي المضارة يشمل حق النفقة، لأنه ــ كما يقول ابن قيم الجوزية ــ لا مضارة أكبر من أن يرى القريب الغني قريبه يموت جوعا وبردا، وهو قادر على انقاذه، دون إرهاق، ثم لا ينقذه، بالاضافة الى أن هذا التفسير مروي عن ابن عباس بطرق غير سليمة .

وأيضا المذهبان يجردان مضمون الآية :

﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ﴾ (الأحزاب : 6) من أية فعالية اقتصادية، فأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض ــ على هذا ــ في تبادل الزيارات، وحضور الولائم وعيادة المريض، وما الى ذلك، دون أن يدخل في المجال حقوق المساعدة الاقتصادية .

ولا يخفى أن الذي يبدو محققا لمقاصد الشارع، ومنسجما مع نُصُوصِهِ، هو مذهب الظاهرية، ويليه مذهب الامام أحمد .

المبحث الثاني

النطاق الكمي لاحسان القرابة

يتحدد النطاق الكمي لاحسان القرابة من خلال الكفاية المتوسطة للحاجات الأساسية .

وتقدر الكفاية المتوسطة للحاجات بقدرة المكلف من جهة، وبحاجة المستفيد، وبعوائد المجتمع وظروفه من جهة ثانية. فلقد قال الرسول ﷺ لهند زوجة أبي سفيان، وقد شكت اليه تقتير زوجها، قال لها :

« خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف» [27] .

أما الحاجات الأساسية مجال الكفاية المتوسطة فهي (النفقة)، بمشمولاتها لدى الحنابلة، أو هي (النفقة وتوابعها) لدى المالكية. يعرف الحنابلة النفقة بما تبنته المادة (50) من المجلة التونسية : « تشمل النفقة الطعام، والكسوة، والمسكن، والتعليم، وما يعتبر من الضروريات في العرف والعادة » .

ويعرف المالكية النفقة بما يشمل الطعام والكسوة والسكنى [28]، ويجعلون باقي الحاجات من التوابع، ولقد تبنت مدونة الأحوال المغربية مفهوما يقترب مما لدى المالكية، فنصت في (ف : 127) :

«يجب للأولاد وللأبوين النفقة وما يتبعها من المؤنة، والكسوة،والسكنى، والتعليم للأولاد، على قدر حال المنفق، وعوائد المجتمع الذي يعيشون فيه».

وإذن فالحاجات الأساسية في إحسان القرابة تتكون من العناصر الآتية :

1 — الطعام أو الارضاع في حال الصبا .

2 — الكسوة وتشمل كل ما يقي من البرد والحر من الملابس، والغطاء والوطاء [29] .

3 ــ السكنى وتوابعها من التجهيزات المنزلية المختلفة .
4 ــ التطبيب عند المرض، وإن كان بعض المذاهب يناقش في دخول التطبيب ضمن النفقة، باعتباره من الكماليات في بعض البيئات القديمة [30] .
5 ــ الاعفاف وخاصة بالنسبة للفروع، الذين يلاحقهم عنت العزوبة، ويحتاجون للسكن والرحمة وغيرهما مما تشير إليه الآية :

﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ . (الروم : 21) .

6 ــ الاخدام للمرضى والمُصَابِينَ، ولمن لا يستطيع أن يخدم نفسه من الأصحاء. وتقدير الحاجة هنا يخضع للسلطة التقديرية للقضاء، فالحاجة نسبية .
7 ــ التعليم بالنسبة للصغار، وبالنسبة للكبار عند الحاجة أيضا، وذلك لأن المسلم لا يستطيع أن يعيش دون علم، وخاصة في الأمور التي تهم العقيدة، وشعائر الدين، والتصرفات اليومية المتصلة بالمال، والأحوال الشخصية، وما اليها .

يقول الرسول ﷺ :

﴿ طلب العلم فريضة على كل مسلم ﴾ [31] .

ويقول عبد الله بن مسعود : ﴿ تعلموا، تعلموا، فاذا علمتم فاعملوا ﴾ [32] .

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أهل المدينة المنورة : إن من تعبد بغير علم، كان ما يفسد أكثر مما يصلح [33] .

8 ــ مصاريف الواجبات الشعائرية كالحج [34] .

المبحث الثالث
النطاق الزمني لاحسان القرابة

يتحدد النطاق الزمني لاحسان القرابة بالحاجة، فما دامت الحاجة موجودة لأسبابها الشرعية، إلا وتظل النفقة واجبة على المكلف، ولذلك فنفقة الأصول وكبار السن تظل واجبة حتى زوال الحاجة أو الوفاة، ونفقة صغار السن تجب، فيما يخص الذكور، حتى البلوغ والقدرة على الكسب، وفيما يخص الأنثى حتى الزواج أو الكسب الفعلي .

هذا مذهب الامام مالك الذي أخذت به مدونة الأحوال الشخصية، حيث نصت في الفصل (126) :

« تستمر النفقة على الأنثى إلى أن تجب نفقتها على الزوج، وتستمر على الذكر حتى يبلغ عاقلا قادرا على الكسب » .

ويرى الامام أحمد : أن النفقة تظل واجبة حتى توفر المال، أو حصول الكسب فعلا، الذكر والأنثى في ذلك سواء [35]، لأن الشخص قد يبلغ، وَيَقْدِرُ على الكسب، ومع ذلك قد لا يجد مجال الكسب، لظروف خارجة عن ارادته، كفقدان الشغل في ظروف البطالة الجبرية .

إن مذهب الامام أحمد أكثر تناسقا مع مبدأ الحاجة كأساس لاحسان القرابة، وللاحسان بصفة عامة .

الفصل الثالث
نطاق إحسان القرابة في بعض التقنينات العربية

لا يطرح النطاق هنا مشاكل من حيث الحجم والمدة، وإنما فقط قضية النطاق الشخصي، الذي تنوعت فيه الاتجاهات حسب خريطة المذاهب الفقهية، وحسب التطور العام، وانتشار فكرة العدالة الاقتصادية .

وندرس، كأمثلة، مواقف التقنين المصري، والعراقي، والسوري، والتونسي والمغربي، وذلك من خلال خمسة مباحث :

المبحث الأول
في التقنين المصري

كانت مصر على المذهب الشافعي منذ دخول هذا الامام إليها، إلا أن العثمانيين حملوا إلى مصر مذهبهم سنة 1517 م فصار مذهب أبي حنيفة هو المذهب الرسمي والأساسي في التشريعات، وقد نصت المادة (280) من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، لسنة 1910 ، على وجوب العمل مبدئيا، بأرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة، ومن ذلك أخذت مِصْرُ في مجال نفقة الأقارب بقاعدة وجوب النفقة للقريب ذي الرحم، المحرم كما هي مقررة في المذهب الحنفي [36] .

إلا أن الاجتهاد الاسلامي في مصر اقتنع بضرورة اصلاح هذه القاعدة بما يزيل التناقضات العملية، وبما ينسجم أكثر ونصوص الشريعة ومقاصدها .

وهكذا اقترح الشيخ محمد أبو زهرة [37] أن تأخذ مصر، في نفقة الأصول والفروع، بمذهب أبي حنيفة، فتجب النفقة لذي الرحم المحرم بقطع النظر عن اتحاد الدين أو اختلافه، وفي نفقة ما سوى الأصول والفروع بمذهب أحمد بن حنبل في ربط حق النفقة بالارث .

وهكذا أيضا، اقترح علي حسب الله [38] أن تأخذ مصر في كل أنواع المستفيدين من احسان القرابة بمذهب أحمد بن حنبل .

المبحث الثاني
في التقنين العراقي

العراق هي الموطن الأصلي لمذهب أبي حنيفة، وعلى أساسه أصدرت

الحكومة العراقية، سنة 1959 م، قانون الأحوال الشخصية، آخذا من المذهب الحنفي، بالدرجة الأولى، ومن المذاهب الأخرى، ونَاصّاً، في نفس الوقت، على أنه عند عدم وجود نص يرجع إلى أحكام الشريعة الاسلامية دون تحديد بمذهب معين .

ورغم أن هذا القانون خرج عن الاسلام جملة فيما يخص المساواة بين الذكر والأنثى في الارث، وفيما يخص الترتيب الشرعي للورثة، مما اضطر الدستور العراقي لسنة 1964 إلى أن ينص في مادته (12) على أن حق الارث مكفول وفاقا لأحكام الشريعة الاسلامية، رغم هذا الخروج، فان قانون الأحوال الشخصية العراقي كان موفَّقاً في تبنيه لمذهب الامام أحمد فيما يخص نفقة الأقارب (39)، وهكذا نصت :

— المادة(59) في نفقة الفروع :

اذا لم يكن للولد مال، فنفقته على أبيه، ما لم يكن فقيرا، عاجزا عن النفقة والكسب .

— والمادة (61) في نفقة الأصول :

يجب على الولد الموسر، كبيرا كان أو صغيرا، نفقة والديه الفقيرين، ولو كانا قادرين على الكسب، ما لم يظهر الأب إصراره على اختيار البطالة .

— والمادة (62) في نفقة ما سوى الأصول والفروع :

تجب نفقة كل فقير عاجز عن الكسب على من يرثه من أقاربه الموسرين، بقدر إرثهم منه .

المبحث الثالث

في التقنين السوري

وسورية كانت ولا تزال منطقة من مناطق مذهب الأحناف، وعلى أساسه صدر قانون الأحوال الشخصية، لسنة 1953 ، آخذا من المذهب الحنفي، بالدرجة الأولى، ومن المذاهب الأخرى عند الاقتضاء (40)، إلا أنه

فيما يخص نفقة الأقارب تبنى مذهب الامام أحمد بن حنبل في ربط النفقة بالارث، وهكذا نصت :

ـ المادة (155) في نفقة الفروع :

إذا لم يكن للولد مال فنفقته على أبيه، ما لم يكن فقيرا عاجزا عن النفقة، والكسب، لآفة بدنية أو عقلية .

ـ والمادة (158) في نفقة الأصول :

يجب على الولد الموسر، ذكرا كان أو أنثى، كبيرا كان أو صغيرا، نفقة والديه الفقيرين، ولو كانا قادرين على الكسب، ما لم يظهر تعنت الأب في اختيار البطالة على عمل أمثاله، كسلا، أو عنادا .

ـ والمادة (159) في نفقة ما سوى الفروع والأصول :

تجب نفقة كل فقير عاجز عن الكسب لآفة بدنية أو عقلية، على من يرثه من أقاربه الموسرين، بحسب حصصهم الارثية (41) .

المبحث الرابع
في التقنين التونسي

تونس منطقة من مناطق المذهب المالكي، وعلى أساس هذا المذهب صدرت مجلة الأحوال الشخصية، سنة 1956 م، مع الأخذ من المذاهب الأخرى عند الاقتضاء .

ورغم أن هذه المجلة خرجت عن الاسلام جملة، أيضاً، فيما يخص اباحة زواج المسلمة التونسية من غير المسلم (42)، إلا أنها خطت خطوة الى الأمام فيما يخص نفقة الأقارب، فأخذت بالمذهب الشافعي، الذي يوجب نفقة الأصول والفروع المباشرين وغير المباشرين، وهكذا نصت المجلة :

يجب على الابن، أو الأبناء الموسرين، ذكورا كانوا أو إناثا، الانفاق على الأبوين والأجداد للأب، والجدات للأب الفقراء . (المادة : 46) .

يجب على الأب، وإن علا، الانفاق على أولاده الصغار العاجزين عن الكسب، وإن سفلوا . (المادة : 46) .

المبحث الخامس
في التقنين المغربي

المغرب قلعة حصينة للاسلام على المذهب المالكي، مذهب إمام السنة، ودار الهجرة النبوية، حافظ على الوحدة الوطنية من خلال المذهب المالكي عبر القرون، إلا أن هذه الوحدة داخلها الضعف مع الاحتلال سنة 1912 م، حيث انحسر الاسلام الى مجال الأحوال الشخصية، والوقف، والعقار غير آلمُحَفَّظ، كما انحسر عن الحياة العامة بظهور التعددية الحزبية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

إلا أن المغرب، التزاما منه بهويته الحقيقية، ووفاءً منه لتاريخه، وتطلعا منه الى الحفاظ على الوحدة الوطنية، وإلى تحقيق المجتمع المسلم، المتطهر من رواسب الاستعمار، كوَّن، سنة 1957 ، (لجنة تدوين الفقه الاسلامي)، أسند رئاستها الشرفية الى ولي العهد يومذاك، وجعل مقررها العام الأستاذ محمد علال الفاسي، رحمه الله، كُلِّفت بتدوين الفقه الاسلامي بمختلف فروعه، ابتداءً بوضع مدونة للأحوال الشخصية، وآخذا من المذهب المالكي أساسا، ومن المذاهب الأخرى عند الاقتضاء .

وفعلا أنجزت اللجنة مدونة الأحوال الشخصية [43]، المكونة من (297) فصلا، في ظرف سبعة أشهر، أغلبها على المذهب المالكي، وقليل منها على المذهب الظاهري، كالفصل (266)، والمذهب الحنفي، كالفصل (129) .

وفيما يخص نفقة الأقارب، كان من المنتظر أن تأتي المدونة المغربية بقاعدة أكثر عدالة في هذا الموضوع، نظرا لحاجة المغرب، إثر الخروج من

عهد الحماية، إلى تكافل اجتماعي ـــ اقتصادي من مستوى واسع، لاعادة البناء، وتشييد مغرب جديد، بعيدا عن النزعة الفردية المتطرفة، التي تناقض روح الاسلام ومقاصده العامة. لقد حاول مشروع وزارة العدل أن يسير خطوة في هذا الاتجاه، وربما كان هذا اقتداء بالمجلة التونسية، إلا أن المقرر العام حافظ على القاعدة المالكية التقليدية، رغم ضعف أساسها من النص، ومن المقصد العام للشريعة، ومن الأهداف الاجتماعية ـــ الاقتصادية للمغرب المستقل .

ونقول كلمة عن وضعية نفقة الأقارب في مشروع وزارة العدل، ثم في النص الرسمي لمدونة الأحوال الشخصية، لننتهي إلى اختيارنا في الموضوع :

1 ـــ نفقة الأقارب في مشروع وزارة العدل :

نص مشروع وزارة العدل على وجوب النفقة للأصول مهما علوا، وللفروع مهما سفلوا، على أساس المذهب الشافعي :

النفقة للأقارب على صنفين : الأبوين وآباء الأب، وإن علوا، وأولاد الصلب وإن سفلوا . (الفصل : 39) .

يجب على الابن والأبناء الموسرين أن ينفقوا على آبائهم، وآباء الآباء، والجدات الفقراء . (الفصل : 40) .

ويجب على الأب، وإن علا، الانفاق على أولاده الصغار، والعاجزين عن الكسب وإن سفلوا . (الفصل : 42) .

2 ـــ نفقة الأقارب في النص الرسمي للمدونة (ف : 124) :

لكن القاعدة أصبحت، في النص الرسمي، تنص على وجوب النفقة، فقط، للوالد والولد، بالمعنى الضيق للكلمتين، كما هي في مذهب الامام مالك :

النفقة على الأقارب تجب على الأولاد للوالدين، وعلى الوَالِدِ للأولاد . (الفصل : 124) .

كان ذلك لأن مقرر اللجنة انتهى، بعد استعراض المذاهب الفقهية في الموضوع، إلى أنه « ليس هناك من الأدلة ما يستوجب اختيار بعضها (المذاهب الفقهية) على بعض، لأن لكل منها حجة من واقع الحياة، أو من مكارم الأخلاق » (44) .

ولا ندري بالضبط ما هي الضغوط التي جعلت المقرر العام يتبنى هذه القاعدة المذهبية، مع أنه قد كتب ـــ قبل ذلك ـــ في كتابه الاصلاحي (النقد الذاتي) بأن الاسلام يوجب على المسلم أن ينفق على كل أقاربه المحتاجين، يقول بالحرف الواحد :

فكل ما توفر عند الانسان ينبغي له أن ينفقه على نفسه، بالطرق الشرعية، فاذا زاد على ذلك، فالاسلام يوجب عليه الانفاق على أبويه، وأولاده الفقراء، وعلى كل أقاربه المحتاجين (45) .

إن المالكية ـــ كما هي في تصور الامام مالك ـــ لا تستعصي عن إعطاء الأسبقية للقاعدة الاسلامية الأصيلة على القاعدة المذهبية عند التعارض، كما هي الحال هنا، فالامام مالك يقول : « إنما أنا بشر، أخطىء وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » (46) ؛ وذلك لأن القاعدة المذهبية تقوم ـــ بصفة عامة ـــ على الفقه، أي على الجهد البشري القابل للخطأ والصواب، في فهم نصوص الوحي، بينما القاعدة الاسلامية الأصيلة تقوم على الشريعة، أي على مضمون الوحي الصريح، غير القابل للاحتمال والتأويل وتعدد التفسيرات .

3 ـــ اختيارنا بشأن إصلاح (ف 124) :

لذلك فنحن نرى الأخذ في نفقة الأقارب بمذهب الظاهرية، فيكون حق النفقة واجبا للقريب الوارث، وللقريب ذي الرحم المحرم، فابن العم، مثلا، له حق النفقة، لأنه وارث، والخالة لها حق النفقة، لأنها ذات رحم

محرم، ويمكن للفصل (124) أن يصبح عند الاصلاح، هكذا :

النفقة على الأقارب تجب على الفروع للأصول، وإن علوا، وعلى الأصول للفروع، وإن سفلوا، كما تجب النفقة لكل قريب وارث، أو ذي رحم محرم .

ونؤيد اختيارنا هذا بالمؤيّدات التالية :

1 ـــ أننا، عندما نستعمل المنهج الموضوعي في دراسة آيات حقوق الأقارب في القرآن، نجد أن القرآن أمر بايتاء القرابة حقوقهم :

﴿ وآت ذا القربى حقه ﴾ . (الاسراء : 26)

﴿ فآت ذا القربى حقه﴾ . (الروم : 38)

ثم ربط هذا الحق بالارث، وبالرحم :

﴿ وعلى الوارث مثل ذلك ﴾ (البقرة : 231) .

﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ﴾(الأحزاب : 6).

وذاك دلالة على أن هذا الحق مؤطر في رابطة القرابة الوارثة، أو القرابة ذات الأهمية في علاقة الرحم، وهي ذات الرحم المحرم، وهذا استعمال لكل النصوص الواردة في مجال صلة الرحم وحقوق القرابة بعامة .

ونصوص الحديث النبوي، في نفس الموضوع لا تخرج عن هذا الاطار، فقد خطب الرسول ﷺ يوما، وقال :

﴿ أيها الناس، يد المعطي العليا، وابدأ بمن تعول، أمكَ وأباكَ، وأختكَ وأخاكَ، ثم أدناك أدناك﴾ (47) .

2 ـــ إن هذا الاتجاه سيساهم في تحقيق أهداف المغرب في التخلص من الفوارق الاقتصادية والاجتماعية الصارخة، بغية ايجاد مجتمع السلم الاجتماعية العامة، التي يأمر بها الله عز وجل :

«يا أيها الذين آمنوا : ادخلوا في السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ». (البقرة : 208) .

وسيجعله قادرا على الاستجابة لمستجدات الواقع الاقتصادي والاجتماعي في مجال نفقة الأقارب، فالمذاهب الفقهية، كتفسيرات بشرية لنصوص الوحي، وكاستيحاء بشري لمبادىء الوحي فيما لا نص فيه، هذه المذاهب كلها لها جوانب قوة في موضوعات معينة، وجوانب ضعف في موضوعات أخرى، مثلا : العلاقة ذات الأطراف المتعددة الدين لها تفوق في الفقه المالكي الأندلسي، نظرا لظروف البيئة الخاصة، والعلاقة الدولية لها تفوق في الفقه الحنفي، ولذلك فاستمرارية المذاهب، بما لها من مزايا سياسية واجتماعية، تقتضي أن يكمل نقص مذهب بما تفوق فيه مذهب آخر، على ضوء الرجوع الى المعيار الأصيل، معيار الوحي، المتجلي في الكتاب والسنة، كمجسمين لارادة الله، عز وجل، ولحاكميته، أو ألوهيته، بما يحقق مصلحة كل عباد الله، خلفائه في الأرض .

الفصل الرابع

ضوابط الاستفادة من احسان القرابة

صفة القرابة لا تكفي للاستفادة من الاحسان الملزم، بل يجب أن ينضاف الى ذلك مبررات أخرى، تنبع من طبيعة الاحسان باعتباره سدا لحاجة المحتاج، فيما يفضل عن كفاية المكلف، لذلك اشترط لوجوب النفقة أن يكون المكلف موسرا، في نفس الآن يكون المستفيد معسرا، وأن يكون المستفيد عاجزا عن الكسب، وأن يتحد المستفيد والمكلف دينا، في عدد من الحالات، وأن يصدر حكم قضائي بالنفقة في حالات أخرى .

ونفصل القول في هذه الضوابط من خلال أربعة مباحث :

المبحث الأول

يسار المكلف وإعسار المستفيد

اليسار والاعسار اختلف الفقه في تحديدهما إلى اتجاهين : اتجاه

ذلك أن التفاوت الصارخ في مستويات العيش، عندما يشعر بالحرمان، يفتح المجال واسعا للأحقاد، وللصراع الطبقي البغيض، ويشجع جرائم الأموال، وخاصة جرائم استعجال الارث بين الأقارب، ولقد قال جلالة الحسن الثاني المسؤول الأول بالمغرب :

«ليس هناك أخطر من وجود فوارق كبيرة بين الطبقات الاجتماعية في نفس البلد، ذلك أن البلد الذي يوجد به طبقة موسرة جدا في مواجهة طبقة أشد فقرا، هو بلد معرض للانهيار» [48] .

إن استفادة الأقارب العجزة من المبالغ التي قد ينفقها أقاربهم الأغنياء على وسائل الترف، هذه الاستفادة ستعيد بناء العلاقة داخل الأسرة المغربية من جديد، على أساس التكافل، والمودة المتبادلة، والتعاون في سبيل مصلحة الكل، وهذه خطوة مهمة في الصياغة المطلوبة للمجتمع المسلم، إذا انضم إلى ذلك عوامل أخرى اقتصادية واجتماعية على المستوى العام .

3 ــ مناسبة هذا الاتجاه للروح المغربي العام الذي يقدم العديد من الأمثلة، قديما وحديثا، في مجال قيام القادرين من القرابة بنفقة العاجزين منها، وخاصة على مستوى الآباء والأحفاد، والأخوة، وأبناء العمومة، فمثلا : من الملاحظ اليوم في الأسر الغربية ممن يسكنون المدن، ولهم أقارب بالبوادي، أن يتحمل هؤلاء الساكنون بالمدن نفقة أقاربهم، الوافدين من البادية، للدراسة الثانوية أو الجامعية، بل وحتى الابتدائية أحيانا، في المناطق التي لم تصلها المدرسة بعد .

ولقد كان مرسوم 27 نوفمبر 1958 أكثر احساسا بالواقع المغربي في هذا المجال، وأكثر توجيها له نحو الجماعية والاحسان، فنص على منح التعويضات العائلية للموظف عن الأولاد اليتامى الذي تربطهم بالموظف رابطة القرابة بمعناها العام [49]. (ف 2) .

4 ــ إن الأخذ بهذا الاتجاه سيدعم المذهب المالكي بالمغرب،

الحنفية واتجاه المذاهب الثلاثة الأخرى .

أ — يرى الحنفية : أن معيار اليسار أو الغنى يختلف حسب نوعية التكاليف، فهناك غنى تجب به الزكاة، وهو أن يملك المكلف نصابا من الأموال الزكوية، فاضلا عن حاجاته الأصلية، وهناك غنى يحرم معه الأخذ من أموال الزكاة، ولا تجب به الزكاة، وإنما تجب به زكاة الفطر وأضحية العيد، على القول بوجوبها، وهو أن يملك المكلف مقدار النصاب من الأموال غير الزكوية، كالعقار الفاضل عن حاجة السكنى، والمنقول المعد للاستعمال الفاضل عن الحاجة أيضا، وهناك، ثالثا، غنى تحرم به المسألة، وهو أن يملك الشخص قوت يومه، وما يستر به عورته، فالغنى أو اليسار، لدى الأحناف، معيار متغير، حسب أنواع التكاليف، وبالتبعية سيتغير معيار الاعسار .

هذا على مستوى الزكاة بنوعيها، وعلى مستوى المسألة، أما على مستوى النفقة فيوجد معياران لتحديد اليسار والاعسار، معيار ينسب لصاحب أبي حنيفة أبي يوسف، ومعيار ثان ينسب لصاحبه الآخر محمد بن الحسن الشيباني :

1 — يرى أبو يوسف : أن اليسار في النفقة هو اليسار الذي تجب به الزكاة، وهو أن يملك المكلف نصابا من الأموال الزكوية، فاضلا عن حاجته وحاجة أهله، وبذلك فلا تجب النفقة للأقارب على من لم يملك هذا النصاب .

ويبني أبو يوسف رأيه هذا على أن الرسول ﷺ أقام مقابلة بين الغنى والفقر كأساس للتكليف بحق الله تعالى كالزكاة، وهو أقوى من حقوق العباد المباشرة كالنفقة، وإن كانت الحقوق في الاسلام كلها تحمل حقا لله تعالى في التزام أحكامه بالأرض :

لقد سأل مسلم الرسول ﷺ : «آللَّهُ أمرك أن تأخذ الصدقة من أغنيائنا، فتقسمها على فقرائنا» ؟

قال : «آللَّهُمَّ نعم» [51] .

ويرى محمد بن الحسن الشيباني : أن اليسار في النفقة هو وجود فاضل بعد الكفاية، مهما كان مقدار هذه الكفاية، نصابا، أو دونه، أو أكثر منه، قال : « إذا كان له نفقة شهر، وعنده فضل عن نفقة شهر له ولعياله، أجبره على نفقة ذي الرحم المحرم... وأما من لا شيء له، وهو يكسب كل يوم درهما، يكتفي منه بأربعة دوانق، فانه يرفع لنفسه ولعياله ما يتسع به، وينفق فضله على من يجبر على نفقته » [52] .

ولقد رجح عدد من الأحناف المتأخرين مثل عثمان الزيلعي [53]، وابن الهمام السكندري [54]، رأي محمد الشيباني هذا، معللين بأن حقوق العباد المباشرة، كالنفقة، يتساهل في التكليف بها ما لا يتساهل في حقوق الله، عز وجل، التي هي حقوق غير مباشرة للعباد، كالزكاة [55] .

ب ـــ أما المذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة فرغم أنها تأخذ اليسار والغنى مفهوما متغيرا حسب نوعية التكاليف، فهي تحدد اليسار في النفقة، كما حدده محمد بن الحسن الشيباني، بوجود فاضل بعد الكفاية اليومية في الدخل اليومي، وبعد الكفاية الشهرية في الدخل الشهري، وبعد الكفاية السنوية في الدخل السنوي، فمن كان له فضل باعتبار هذه المستويات لزمته نفقة المحتاجين من أقاربه بقدر الكفاية أيضا .
وهذا الاتجاه هو ما تبنته مدونة الأحوال الشخصية المغربية، حيث نصت في الفصل (128) :
إنما يجب على الانسان نفقة أبويه وأولاده، بعد أن يكون له مقدار نفقة نفسه .

وهو، كما لا يخفى، اتجاه يوسع من دائرة الاحسان كتكافل اجتماعي يصل فيه القريب الغني رحمه الفقيرة .

المبحث الثاني
عجز المستفيد عن الكسب

القادر على العمل في الاسلام ينفق على نفسه من دخل العمل، ولا يحتاج لنفقة أحد، والذي يقدر على العمل ويميل الى الكسل والبطالة يجبر على العمل من قبل سلطات المجتمع المسلم، ويعاقب تعزيزا بمختلف وسائل الاكراه، حتى لا تضيع طاقة من طاقات المجتمع، فتتعطل عن الانتاج، ولذلك حرم الاسلام الاحسان بالنسبة للقادرين، يقول الرسول (ص) :

«لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مِرَّة سَوِيٍّ» (56) .

وذلك لأنه جعل الكسب عن طريق العمل فريضة من الفرائض الدينية، كالصلاة والصوم :

طلب كسب الحلال فريضة بعد الفرائض (57) .

إن الاسلام باشتراطه العجز عن الكسب في الاحسان يحمي الاحسان من أن يكون وسيلة للبطالة، وتعطيل الطاقات المنتجة. إلا أن هذا العجز عن الكسب هل يعمل، كشرط للاحسان، في مساحة النطاق الشخصي للاحسان بكامله، أم يعمل، فقط، في جزء من هذا النطاق ؟ ثم ما هي أسباب العجز عن الكسب في نظر الاسلام ؟

نجيب عن هذا في مطلبين :

المطلب الأول
مجال اشتراط العجز عن الكسب

تختلف المذاهب الفقهية في هذا المجال، إلا أن الاتجاه العام هو أن نفقة الأصول تخرج من مجال هذا الشرط، وتبقى فيه، فقط، نفقة الفروع، ونفقة ما سوى الأصول والفروع، ونفصل القول في ذلك كالتالي :

أ ــ في المذهب الحنفي :

الراجح في المذهب الحنفي : أنه يشترط العجز عن الكسب في النفقة الواجبة للفروع والحواشي، ولا يشترط ذلك في النفقة الواجبة للأصول، وذلك لأن إيكال الأصول إلى العمل مع كبر السن، باعتبار الأخير قرينة على التعب، هو نوع من الاذاية المنهي عنها، يقول الله تعالى :

﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ (الاسراء : 23) .

ولذلك فنفقة الأب، والأم، والجد، والجدة، تجب بمجرد الحاجة، ولو كانوا قادرين على العمل، والكسب من ورائه، ونفقة الأولاد والأخوة، والأعمام لا تجب إلا بشرط الحاجة، وشرط العجز عن الكسب معا (58) .

ب ــ في المذهب الحنبلي :

ويتفق المذهب الحنبلي مع الأحناف في عدم اشتراط العجز عن الكسب في نفقة الأصول الواجبة على الأبناء والأحفاد، وذلك دون خلاف داخل المذهب، إلا أن مذهب الحنابلة يزيد على ذلك بعدم اشتراط هذا العجز في نفقة الفروع الواجبة لهم على الأصول، وذلك على الراجح من قولين داخل المذهب .

ودليل الحنابلة على هذا الاتجاه هو عموم النص :

﴿ خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف﴾ (59) .

فقد أذن الرسول ﷺ لهند زوجة أبي سفيان أن تأخذ من مال زوجها بقدر ما يكفيها وولدها، دون أي شرط .

أما ما سوى الأصول والفروع فيشترط فيها العجز عن الكسب كما عند أبي حنيفة وأصحابه (60) .

ج ــ في المذهب الشافعي :

ويرجح الشافعية من بين عدة أقوال في المذهب : أن نفقة الفروع، الواجبة لهم على الأصول، يشترط فيها العجز عن الكسب، بينما نفقة

الأصول، الواجبة لهم على الفروع، لا يشترط فيها ذلك، لأن حق الوالد على الولد أعظم [61] .

د ـ في المذهب المالكي :

في هذا المذهب تجب نفقة الأولاد بشرط العجز عن الكسب، بسبب الصغر أو المرض أو غيرهما، وقد نصت، في هذا، مدونة الأحوال الشخصية :

يجب على الأب الانفاق على أولاده الصغار، والعاجزين عن الكسب. (الفصل : 126).

أما نفقة الوالدين الواجبة لهما على الأولاد فيوجد بها رأيان داخل المذهب الأول للباجي [62]، والثاني للخمي [63] .

يرى الباجي : أن هذه النفقة تجب ولو قوي الوالدان على العمل، وقد أخذ بهذا الرأي كل من محمد بن عاصم الغرناطي في تحفة الحكام، وابن جزي في القوانين الفقهية، وهو المتوافق مع نصوص الشريعة وروحها في بر الوالدين، وفي مستوى هذا البر .

ويرى اللخمي : أنه يشترط لوجوب هذه النفقة العجز عن العمل، وقد أخذ بهذا الرأي كثيرون من المتأخرين كأبي عبد الله الحطاب، وأحمد الدردير، بل نص البعض على أن هذا الرأي هو الراجح في المذهب [64] .

المطلب الثاني
أسباب العجز عن الكسب

توجد أربعة أسباب للعجز عن الكسب في الاسلام، هي الصغر، والأنوثة، وعوارض البدن والعقل، والاشتغال بالعلم. ونفصل القول في هذه الأسباب :

1 ــ العجز بسبب الصغر :

الصغير نوعان : ذكر وأنثى، فالذكر تستمر نفقته ــ لدى المذاهب الثلاثة ــ حتى البلوغ، والقدرة على الكسب، فان بلغ مجنونا، أو مصابا بعاهة بدنية مانعه من الكسب، استمرت النفقة له .

والأنثى تستمر نفقتها ــ لدى المالكية ــ حتى يدخل بها زوجها أو يدعى الى الدخول بها، ولدى الحنفية حتى العقد، وتتحد وضعيتها مع الذكر لدى الشافعية .

أما مذهب الامام أحمد فيرى : أن النفقة مربوطة بالحاجة، فما دام المستفيد من احسان القرابة لم يحصل على المال، ولم يكتسب فعلا، إلا وتستمر نفقته على قريبه الغني، بشرط عدم وجود ميل الى الكسل والبطالة، الذكر والأنثى في ذلك سواء (65) .

ويبدو مذهب الامام أحمد أكثر تناسقا مع الأساس العام لاحسان القرابة، بينا يبدو مذهب الامام مالك أكثر احتياطا بشأن المرأة .

2 ــ العجز بسبب الأنوثة :

أعطى الاسلام المرأة مكانة ممتازة من حيث الحقوق والتحملات المالية، فالمرأة معفاة من نفقة الولد مع وجود الأب، كما سبق، وهي تستحق النفقة على القريب بمدى أوسع مما يستحق الذكر، وخاصة لدى المالكية والأحناف، فهذان المذهبان يعتبران الأنوثة قرينة غير قاطعة على العجز عن الكسب، فتجب النفقة للأنثى في كل الأحوال، ما، لم تحصل على المال فعلا، أو تحصل على عمل تكسب من ورائه مَالًا يكفي حاجاتها، والمرأة، أيضا، تعود نفقتها على القرابة، إذا طلقت، أو ترملت، لأن سبب الاستحقاق وهو الحاجة، يعود من جديد، وإن كان المالكية يرون : أن الساقط من الحقوق لا يعود (66) .

3 ـــ العجز بسبب العاهة :

العاهة نوعان : عقلية كالجنون، وبدنية كالاصابة بالأمراض المزمنة، وكل منها قرينة على العجز عن الكسب، توجب النفقة على الغير .

فالمجنون والمقعد والأعمى والمشلول وأمثالهم تجب نفقتهم على القرابة، بسبب العاهة وحدها في حالة الكبر، أو بسبب العاهة والصغر، إذا كانوا صغارا .

إلا أنه إذا صح المصاب، فسقطت نفقته، ثم عاوده المرض، هنا ترى المذاهب الثلاثة عودة النفقة على ذمة المكلف بها، لعودة السبب، وهو الحاجة المترتبة على العجز، بينما يرى المالكية أن الحق، إذا سقط، لا يعود، وهو مبرر غير كاف، لأن الشارع ربط النفقة بالحاجة، ولم يربطها بانقطاع الحق أو اتصاله (67) .

4 ـــ العجز بسبب طلب العلم :

الاسلام أعطى العلم مكانة مرموقة في قواعده المختلفة، فطلب العلم واجب على الكفاية، بصفة عامة، وهو واجب على التعيين إذا ظهرت نجابة المتعلم، وكانت الأمة بحاجة الى تخصصه، وهو واجب على التعيين كذلك فيما يتصل بالعقيدة وضروريات السلوك اليومي .

فلولا نفَر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم، إذا رجعوا اليهم، لعلهم يحذرون . (التوبة : 123) .

«طلب العلم فريضة على كل مسلم» (68) .

فعلى القرابة أولا، ثم على المجتمع والدولة أن تكفي حاجة المتعلم، ما دام لا مال له يكفي هذه الحاجة .

المبحث الثالث

وحدة الدين بين المكلف والمستفيد

يُمَيِّزُ الفقه هنا بين نوعية من القرابة : قرابة الولاد، وقرابة عند الولاد.

1 ـــ في قرابة الولاد :

يرى المالكية : أن اتحاد الدين ليس شرطا في نفقة القرابة [69] .

ويرى الحنابلة أن النفقة مرتبطة بالارث، فحيث لا إرث، وذلك عند اختلاف الدين، فلا تجب النفقة [70] .

ويرى الشافعية : أنه يجب أن يكون المنفق عليه معصوم الدم، بحيث يكون مسلما، أو ذميا [71]، أو معاهدا [72]، أو محايدا [73]، أو حربيا مستأمنا [74]، فاذا كان حربيا دون استئمان، لا تجب له النفقة [75] .

أما الأحناف فيوجد لهم رأيان : رأي جمهور الأحناف، ورأي الامام الكاساني [76] :

ـــ فجمهور الأحناف يفرقون بين الذمي والمعاهد والمحايد، فتجب لهم النفقة، وبين الحربي، ولو كان مستأمنا بأرض الاسلام، فلا تجب له النفقة، وذلك لأن الله تعالى، نهى عن بر أعداء الاسلام :

﴿ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على إخراجكم؛ أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾. (الممتحنة : 9) .

ـــ بينما يرى الامام الكاساني أن اختلاف الدين لا يضر بحقوق النفقة في قرابة الولاد، لأن الله تعالى، نهى عن الموالاة أي المحبة والنصرة، لا عن البر .

2 — في قرابة غير الولاد :

وهنا يتفق الحنفية والحنابلة على وجوب اشتراط وحدة الدين (77) .

المبحث الرابع
صدور حكم قضائي بالاستفادة

حق النفقة ذو طبيعة خاصة، فهو واجب شرعي، ينبع من التكافل بين القرابة، ولا ينبع من عقد أو من تعويض عن ضرر، ومن ثم كان هذا الحق مؤطرا في الحاجة بجانب المستفيد، وبالفضل في جانب المكلف، وتقدير عنصري الحاجة والفضل يحتاج لتدخل القضاء، للتحقق، ولفصل المنازعات بشأنهما .

ثم إن نفقة الأقارب وجد فيها بعض الأصوليين والفقهاء مجالا مناسبا لتطبيقات مبدأ مراعاة الخلاف، فاشترطوا صدور الحكم القضائي فيما يخالف فيه البعض، لأن حكم القضاء يرفع الخلاف بما له من عنصر الانشاء، إضافة إلى عنصر التنفيذ .

ونعرض لمذهبين لهما أهمية خاصة في هذا المجال، هما المذهب المالكي، والمذهب الحنفي :

أ — في المذهب المالكي :

يوجد للمالكية بهذا الشأن ثلاثة آراء :

1 — رأي ابن القاسم في المدونة، الذي يقول : إن نفقة الوالدين والولد لا تجب إلا بالقضاء، لأن الأصل في الانسان الفقر، حتى يثبت الغنى، واثباته يحتاج لحكم القضاء .

2 — رأي أشهب في المدونة، الذي يفرق بين نفقة الوالدين، فتحتاج لحكم القضاء، ونفقة الولد حيث لا حاجة لحكم القضاء، وذلك

أخذا بالاستصحاب، فنفقة الوالدين ساقطة حتى يحكم بوجوبها، ونفقة الولد مستمرة الثبوت، لا تحتاج لحكم [78] .

1 ــ رأي متأخري المالكية كابن رشد (الجد)، وأبي عبد الله الحطاب الذين يرون أن نفقة القرابة لا تحتاج لحكم مطلقا، وهذا الرأي هو الراجح، لأن القرآن عبَّر، في هذا بما يفيد التنفيذ المباشر الذي لا يمر بمرحلة القضاء [79] :

﴿ وآت ذا القربى حقـه ﴾ (الاسراء : 26) .

ب ــ في المذهب الحنفي :

يفرق الأحناف بين قرابة الولاد، وقرابة الرحم المحرم :

ــ ففي قرابة الولاد تجب النفقة دون حاجة الى حكم القضاء، لأنها واجبة بنص الشرع، دون خلاف معتبر .

ــ وفي قرابة الرحم المحرم تحتاج النفقة الى حكم القضاء، لأن في هذه النفقة مخالفا،هو المالكية والشافعية، وحكم القضاء يرفع هذا الخلاف، بما له من قوة الانشاء والتنفيذ معا [80] .

الفصل الخامس : حماية الاستفادة من احسان القرابة

حق النفقة للأقارب، كما سبق، يَجِبُ لسد حاجة القريب الذي لا يتوفر على المستوى الأدنى اللازم للمعيشة، ولذلك فبجانب الالزام في الحق، شرع الاسلام عدة وسائل لحماية أداء هذا الحق، تتجلى أساسا في ثلاث وسائل، هي : التنفيذ المباشر، والاجبار القضائي، وثبات حق النفقة دينا على ذمة المكلف .

ونُفصِّلُ القول بعض التفصيل في هذه الوسائل :

المبحث الأول

التنفيذ المباشر لاحسان القرابة

يوجد في الفقه الاسلامي نظرية تسمى (نظرية الظفر بالحق)، بمقتضاها يحق لكل من له حق مالي ثابت، متوفر على شروط محددة، أن ينفذ حقه مباشرة، دون حاجة الى مراجعة الحاكم، بل ودون علم ممن عليه الحق، أو برغم معارضته (81) .

وتجد النظرية تطبيقاتها في عدة ميادين، فالذي يسرق عين ماله أو قدر قيمته من غاصبه، لا يعتبر سارقا، ولا يقام عليه حد السرقة، (82)، والمجني عليه الذي يسرق من مال الجاني قدر التعويض الواجب له بسبب الجناية (83)، لا يعد سارقا، وكذلك الضيف الذي يسرق من مضيفه، إذا منعه القرى، قدر قراه، على القول بوجوب قرى الضيف (84) .

وبالمثل القول في نفقة الأقارب الواجبة .

إلا أنه، بالرغم من اتفاق المذاهب على أصل النظرية، فالشروط الخاصة تختلف من مذهب الى آخر، ونعرض نماذج من هذا الاختلاف :

1 — في المذهب الظاهري :

يرى ابن حزم، أن كل من ظفر بمال لظالم، فعرض عليه أخذه، وانصاف المظلوم منه، سواء كان الظافر هو المظلوم نفسه، أو كان طرفا ثالثا (85) .

واستدل ابن حزم لهذه القاعدة بالقرآن والسنة :

فمن القرآن :

﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ (الشورى : 37) .

﴿ ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾ (الشورى : 38) .

والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون (الشورى : 36) .
ومن الحديث قول الرسول ﷺ لهند زوجة أبي سفيان :
﴿ خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف﴾ [86] .

كما روى عن عقبة بن عامر قال :
«قلنا : يا رسول الله، إنك تبعثنا، فننزل بقوم لا يقروننا، فما ترى فيه ؟»
فقال لنا : «إن نزلتم بقوم، فأمر لكم بما ينبغي للضيف، فاقبلوا، فان لم يفعلوا فخذوا منهم قرى الضيف» [87] .

وانطلاقا من هذا الاستدلال يرى ابن حزم الظاهري : أن من استطاع أن ينصف نفسه أو غيره من ظالم، فلم يفعل، يكون عاصيا، لأنه لم يقم بالتعاون على البر والتقوى، ولم يغير المنكر، ولم ينصر أخاه الظالم، برده عمن ظلمه، كما هو المطلوب [88] .

ومذهب ابن حزم يُطْلِق في الحق المظفور به، بحيث يجب أخذه بعينه أو بمثله، أو بقيمته، ومن ثم، ففي نفقة الأقارب، يجب أخذ الحق، سواء أكان من جنس الحق، كالمواد الغذائية، والملابس، والنقود، أم لم يكن من جنسها، كباقي الأموال .

2 ـــ في المذهبين الشافعي والحنبلي :

يقول المذهبان بالجواز فقط دون الوجوب، وعليه، فيجوز لصاحب الحق أن يأخذه من مال الظالم، كان من جنس المال أو الحق المطالب به أم لا، وذلك لقول الله عز وجل :
وجزاء سيئة سيئة مثلها . (الشورى : 37) .
ولقول الرسول ﷺ لهند :
﴿ خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف ﴾ [89] .

3 ـــ في المذهب المالكي :

ولا يختلف المالكية ـــ في المشهور لديهم ـــ عما للشافعية والحنابلة إلا في اشتراط أن لَا يؤدي التنفيذ المباشر الى فتنة، كسب، وتهديد، وقتال [90] .

4 ـــ في المذهب الحنفي :

يجوز الأخذ المباشر للحق، إذا كان المأخوذ من جنس الحق، تأكيدا على المثلية، المأمور بها في الآية :

﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به . ﴾ (النحل : 126) .

وفيما يخص النفقة يجوز لقرابة الولاد، دون غيرهم، أن يأخذوا ـــ بطريق مباشرة ـــ ما وجب لهم من النفقة على أقاربهم المماطلين أو الغائبين، بشرط أن يكون المأخوذ من جنس النفقة كالمواد الغذائية، والملابس، والنقود، وما اليها [91] .

•

هذا، وإذا كان مذهب الظاهرية يوسع نطاق نظرية الظفر بالحق، لحد التنفيذ على كل المستويات، فان المذاهب الأخرى، وخاصة المالكية، يضيِّقون هذا النطاق، لحد أن يصبح التنفيذ المباشر في نطاق المثلية، والمحافظة على الطمأنينة العامة في المجتمع، وواضح أن مذهب المالكية هنا هو الأكثر توفيقا بين مصلحة المحتاج من جهة، ومصلحة المجتمع وحقه في السكينة العامة من جهة ثانية .

المبحث الثاني
الاجبار على احسان القرابة

إذا لم يستطع المستفيد من حق النفقة الوصول الى حقه طواعية، أو

بالطريق المباشرة، هنا يلجأ القاضي، بعد المداعاة أمامه، لدى المالكية، إلى البحث عن مال للمكلف بالنفقة، فان وجده نفَّذ عليه، سواء كان عقارا، أو منقولا، وذلك ببيع المال، ولو كان محمَّد بحق رهن، لأولوية حق النفقة (92) .

فاذا لم يستطع القضاء التعرف على مال المكلف، بحيث ظل على امتناعه مما وجب عليه، عند هذا يحكم على المكلف بالحبس، ويظل محبوسا حتى يؤدي ما عليه من حق النفقة (93) .

ويرى الحنفية : أن حبس الأب، في حق النفقة يقع على خلاف القاعدة العامة، باعتبار أن حبس الأب في حق الابن يعتبر من الأذى والعقوق، إلا أن ضرورة الحفاظ على حياة الولد هو المبرر لجواز هذا الحبس (94) .

إن أصل التعزيز في نفقة الأقارب يستند الى قول الرسول ﷺ : كفى بالمرء إثماً أن يضيِّع مَن يقوت (95) .

المبحث الثالث
تعلق احسان القرابة بالذمة

الاتجاه العام في الفقه الاسلامي : أن سقوط نفقة الأقارب عن الماضي هو القاعدة، وأن ثباتها في الذمة استثناء، وذلك نظرا للطبيعة الاحسانية للحق المرتبط بالحاجة، إلا أن المذاهب الفقهية اختلفت في نطاق هذا الاستثناء وأسبابه، ونعْرض لنموذجين من ذلك الاختلاف :

1 ــ في المذهب المالكي :

تجب نفقة الأقارب للمواساة وسد الحاجة، فاذا توفرت شروط وجوب

النفقة، ولكن من تجب له توصل الى سد حاجته بوجه من الوجوه، فان النفقة، في المدة التي توصل فيها المستفيد إلى سد لحاجة، لا تثبت دينا في ذمة من وجبت عليه، بل تسقط عما مضى، لأن الحاجة قد سدَّت، فلم يعد مجال للاحسان .

ويستثنى من هذا حالتان :

الأولى : إذا صدر من القضاء فرض للنفقة، سواء كانت للأبوين، أو للولد، وسواء صدر بالفرض حكم، أو اقتصر الأمر على مجرد الفرض، فهذه النفقة المفروضة من لدن القضاء، أو المحكوم بها، تثبت دينا في الذمة، ولو توصل من وجبت له الى سد حاجاته، وذلك لأن صدور الفرض، أو الحكم القضائي، يؤكد معنى الحقوقية في نفقة الأقارب .

الثانية : أن يدفع النفقة لمن وجبت له أجنبي عن الطرفين، نيابة عن القريب الذي وجبت عليه، وذلك بقصد الرجوع على هذا الأخير، هنا، كذلك، تثبت النفقة دينا في ذمة من وجبت عليه، فيدفعها للأجنبي الذي قام عنه بواجب عليه، حتى لا يكون إثراء على حساب الغير، فانفاق الأجنبي بقصد الرجوع ينزل منزلة حكم القضاء (96) .

في المذهب الحنبلي :

ويقدم هذا المذهب ثلاثة مستثنيات :

أ ــ أن يستدين من وجبت له النفقة باذن القضاء .

ب ــ أن تستدين الأم لتنفق على ولدها، باذن القضاء أو بدونه .

ج ــ أن ينفق الغير على من وجبت نفقته على قريبه بنية الرجوع على المكلف بالنفقة، ففي هذه الحالات الثلاث يثبت دين النفقة في ذمة من وجبت عليه (97) .

على أن صفة الدين ليست تامة في نطاق المستثنيات السابقة، فرغم

أن نفقة الأقارب تؤخذ من تركة المحكوم عليه بها عند وفاته، كجميع الديون، فانها تسقط بوفاة المستحق لها، فلا تورث عنه، بحيث لا يمكن لورثة المستفيد أن يطالبوا بما استحقه مورثهم ٱلْمَحْكُومُ له بالنفقة عن الماضي (98) .

خلاصة البحث :

بعد هذه الجولة، أعود فأجمل أهم ما انتهيت اليه :

ففي التمهيد، أطرت احسان القرابة في النظام الاسلامي ككل، وفي النظام الاقتصادي خاصة، وفي قواعد التوزيع لثروات المجتمع بصفة أخص، ولقد بينت أن احسان القرابة يقع في نطاق العبادة المالية، كجزء من العبادة الشاملة، التي تجسم مضمون الخلافة عن الله في الأرض، وتحدِّد الهدف الأسمى من عملية خلق الله تعالى للانسان، كما بينت أن احسان القرابة يقوم على رابطة القرابة كخلية أولى للتكافل الاجتماعي في نظام الاسلام .

وفي الفصل الأول تعرضت لصلة الرحم وبر الوالدين كدعم أخلاقي لاحسان القرابة، وبعدما استعرضت مختلف المذاهب الفقهية في تفسير مشمولات صلة الرحم، انتهيت الى أن صلة الرحم تعني أول ما تعني التكاليف المالية، وأن من يفسرون صلة الرحم بالمجاملات الكلامية يقفون بعيدين عن مضامين النصوص مجتمعة في هذا المجال، وبعيدين عن مقاصد الشرع العامة، كما بينت أن بر الوالدين، وبالتالي التكاليف المالية بين الوالدين والأولاد، لا يحول دونها اختلاف الدين، أو اختلاف الدار ما بَيْنَ دَارِ إسْلَامٍ، أو دار حرب، أو دار عهد، أو دار حياد .

وفي الفصل الثاني : عرضت لنطاق إحسان القرابة في المذاهب الفقهية، فبينت أن هذا النطاق ــ على المستوى الشخصي ــ هو قرابة الولاد المباشرة في مذهب مالك، وهو قرابة الولاد المباشرة وغير المباشرة في مذهب الشافعي، بينما هو في مذهب الأحناف قرابة الرحم المحرم. وفي

المذهب الحنبلي هو القرابة الوارثة، وأخيرا هذا النطاق في المذهب الظاهري هو القرابة الوارثة والرحم المحرم معا، الأمر الذي يجعل مذهب الظاهرية أكثر المذاهب توسعا في نطاق إحسان القرابة، ومن ثم أكثر المذاهب إعمالا لنصوص الاسلام، مجتمعة، في موضوع نفقة الأقارب، وأكثر المذاهب تحقيقا لمقاصد الشارع .

وفي الفصل الثالث، عرضت لمواقف خمسة من التقنينات العربية، هي :

— التقنين المصري، الذي تبنى مذهب أبي حنيفة، حيث تعالت صيحات الاجتهاد الاسلامي المصري بضرورة اصلاحه .

— والتقنين العراقي والسوري اللذان تبنيا مذهب أحمد بن حنبل .

— والتقنين التونسي الذي تبنى مذهب الامام الشافعي، فأوجب النفقة للأصول والفروع المباشرين وغير المباشرين .

— وأخيرا، التقنين المغربي الذي تبنى القاعدة المالكية بقصر النفقة على الوالد والولد بالمعنى الضيق. ولقد اقترحت اصلاح الفصل (124) من مدونة الأحوال الشخصية المغربية بما يتوافق والمذهب الظاهري، لأن هذا المذهب في موضوع نفقة الأقارب، هو الأكثر توافقا مع مجموع النصوص الواردة بالنفقة، ومع مقاصد الشرع العامة، ومع الروح المغربي العام في الاحسان، ومع الأوضاع الاقتصادية العامة بالمغرب .

وفي الفصل الرابع عرضت لضوابط الاستفادة من احسان القرابة، وهي أربع ضوابط :

— يسار المكلف وإعسار المنفق عليه، واخترت في تفسير الاعسار أن يتوفر لدى لمكلف فضل عن حاجته وحاجة أهله، مهما كان مقدار الفضل .

— عجز المستفيد عن الكسب، في غير قرابة الأصول، وذلك

لسبب الصغر، أو المرض والعاهة، أو الأنوثة، أو طلب العلم .

ــ وحدة الدين بين المنفق والمنفق عليه، لدى بعض المذاهب، وفي غير قرابة الولاد .

ــ صدور حكم قضائي بالنفقة لدى بعض المذاهب، وفي غير قرابة الولاد كذلك .

وفي الفصل الخامس والأخير عرضت لوسائل حماية الاستفادة من احسان القرابة، وهي ثلاثة :

ــ التنفيذ المباشر من طرق المستفيد، بناء على نظرية الظفر بالحق، التي تختلف المذاهب الفقهية في مداها .

ــ الاجبار بمختلف وسائل الاكراه كالضرب والحبس .

ــ صيرورة النفقة دينا على ذمة المكلف، تلاحق ذمته في حال الحياة، وتلاحق تركته عند الوفاة، ضمن شروط محددة .

على أن إحسان القرابة لا يتجلى دوره متكاملا في إطار الفلسفة والقواعد الاقتصادية الاسلامية إلا من خلال دراسته كجزء من الاحسان الالزامي، الذي يتكون ــ بالاضافة الى إحسان القرابة ــ من إحسان التساكن والأخوة، ومن إحسان الامامة .

ولنا، بحول الله تعالى، موعد مع النوعين من الاحسان الالزامي في أعداد مقبلة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الهوامش

(1) سنن الترمذي رقم : 656، والفلو (بضم الأول، والثاني، وتشديد الواو) ولد الفرس، والفصيل(بفتح فكسر) : ولد الناقة عندما يفصل عن أمه بنهاية فترة الرضاع .

(2) صحيح الجامع الصغير وزيادته رقم 3.043، تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني، ط 3، المكتب الاسلامي، 1402 هـ/1982 م .

(3) يفرق الأسلام بين الرزق، والأجر، وأجر المشاركة :

— فالرزق : ما يتقاضاه العامل مع الدولة، أو العامل في القطاع الخاص، الذي يعطي كل وقته للمشغِّل ولا يقوم بأي عمل آخر كمصدر لدخل اضافي .

— والأجر : ما يتقاضاه الأجير الذي يعمل لحساب عدة أشخاص، فيتحدد رزقه من مجموع الأجور المقابلة لمجموع الأعمال .

— وأجر المشاركة ما يتوصل به المقارض في شركة القراض من الأرباح، وما يتوصل به المزارع، والمغارس، والمساقي في الشركات الفلاحية .

وميزة أجر المشاركة عن الأجر والرزق : أن أجر المشاركة متغيِّر، حسب مصير العملية الانتاجية، بينما الرزق والأجر مضمونان، لا يتأثران بمصير العملية الانتاجية من قلة أو كثرة، أو ربح وخسارة.

(4) صحيح الجامع الصغير وزيادته، رقم : 6.362 .

(5) فيما يخص الاحسان الاختياري، انظر كتابنا (نظام التبرعات في الشريعة الاسلامية) ط : دار النشر المغربية بالدار البيضاء، 1983 م.

(6) الأدب المفرد، للامام البخاري، نشر المكتبة الاسلامية — حمص — سورية — 1388 هـ/1969 .

(7) زاد المعاد — ج 4 ، ص 166 ، ط 2 — دار الفكر، بيروت — 1392 هـ/1972 م .

(8) المحلى — ط : المكتب التجاري بيروت. ج : 10، ص : 107.

(9) زاد المعاد — ج 4 ، ص 166 .

(10) سنن ابن ماجة، رقم : 3.658 ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية — 1952 م .

(11) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ج 3 ، ص 142 ، ط : المكتبة السلفية بالرياض، العربية السعودية — دون تاريخ .

(12) الحربي : من ينتمي الى دولة أعلنت الحرب على دولة مسلمة، أو على أقلية مسلمة تعيش داخل ترابها .

(13) المستأمن : حربي يدخل أرض دولة مسلمة باذن من الامام أو نوابه : (التأشيرة) .

(14) المدونة الكبرى ج 2 ، ص 366 ، دار صادر — بيروت — عن ط 1323 هـ .

(15) إدرار الشروق على أنواء الفروق، دار المعرفة — بيروت ج 3 ، ص 147 .

(16) زاد المعاد ج 4 ، ص 165 .

(17) المحلى ج 10 ، ص : 108 .

(18) المدونة الكبرى ج 2 ، ص 362 ، والأم للامام الشافعي — ط. دار المعرفة — بيروت — ط. 2 — 1393 هـ/1973 م .

(19) الفروق — شهاب الدين القرافي — دار المعرفة بيروت ج 3 ، ص 147 .

(20) صحيح البخاري بشرح الفتح، ج 3 ، ص 170 .

(21) سنن أبي داود رقم : 5140، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. دار إحياء السنة النبوية .

(22) زاد المعاد ج 4 ، ص 164 .

(23) زاد المعاد ج 4 ، ص 164 .

(24) انظر الجامع لأحكام القرآن — أبو عبد الله القرطبي — دار الفكر العربي — ط.

3 ـــ 1967 ـــ ج 3 ، ص : 171، والميزان الكبرى عبد الوهاب الشعراني ـــ ط : 1 دار العلم للملايين ـــ ج 2 ص : 138 ص 138 ، والمحلى ج 10 ، ص 101 .

(25) المحلى ج 10 ، ص 103 .

(26) المدونة الكبرى : ج 2 ، ص 366 ، والأم ج 5 ، ص 100 ، ومختصر المزني، ص 234 (بهامش الأم) .

(27) صحيح البخاري بشرح الفتح ج 9 ، ص 514 ، وصحيح مسلم رقم : 1714 ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء التراث العربي، ط. 1 ـــ 1375 هـ/1955 م .

(28) حدود ابن عرفة، الملزمة : 21، ص 1، ط. هجرية ـــ فاس، وتحرير الكلام في مسائل الالتزام، لأبي عبد الله الحطاب (مخطوط خاص)، وشرح الزرقاني على المختصر ج 4، ص 244، ط. 2 ـــ بولاق، مصر ـــ 1303 هـ.

(29) بدائع الصنائع ج 4،ص 38، أبو بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتاب العربي ـــ بيروت ـــ ط. 2 ـــ 1974 م.

(30) شرح الزرقاني على المختصر ج 4 ، ص 244 .

(31) سنن ابن ماجة ، رقم : 224 .

(32) جامع بيان العلم وفضله، ج 2، ص 12، يوسف ابن عبد البر القرطبي ـــ دار الفكر ـــ بيروت ـــ دون تاريخ.

(33) سنن الدارمي ـــ ج 1 ، ص 91 ، ط. دار إحياء السنة النبوية ـــ دون تاريخ .

(34) مواهب الجليل ـــ أبو عبد الله الحطاب، مكتبة النجاح ـــ طرابلس ـــ ليبيا ـــ دون تاريخ ـــ ج 4 ، ص 210 .

(35) الميزان الكبرى ج 2 ، ص 138 .

(36) الأوضاع التشريعية في البلاد العربية ـــ صبحي محمصاني ـــ دار العلم للملايين ـــ بيروت ، ط. 3 ـــ 1965 م ، ص 225 .

(37) الأحوال الشخصية ـــ محمد أبو زهرة ـــ ص 443 ، ط. دار الفكر العربي، ط. 3 ، 1377 هـ/1957 م .

(38) الفرقة بين الزوجين ـــ ص 270 ـــ ط. دار الفكر العربي بالقاهرة ـــ ط. 1، 1387 هـ/1968 م.

(39) شرح قانون الأحوال الشخصية ـــ علاء الدين خروفة ـــ مط دار المعارف ـــ بغداد ـــ 1383 هـ/1964 م . ص : 270.

(40) الأوضاع التشريعية في البلاد العربية ، ص 328 .

(41) شرح قانون الأحوال الشخصية ـــ علاء الدين خروفة ، ص 271 .

(42) la droit musulman – Aandrè colomer – edition de la porte – Rabat – 1963 – T : 1 – P : 13 – et le droit musulman – Rymond charles – que sais-je ? No 702.

(43) للتعرف على أهداف اللجنة ومصيرها، انظر : (دفاع عن الشريعة) للأستاذ علال الفاسي رحمه الله .

(44) الأحوال الشخصية ـــ عبود رشيد عبود ـــ ص 171 ، ط : مكتبة الرشاد بالدار البيضاء وفاس ، ط. 1 ـــ 1965 م .

(45) النقد الذاتي ـــ محمد علال الفاسي ـــ مط كريماديس ـــ تطوان ـــ ط. 2 ص 163 .

(46) جامع بيان العلم وفضله ج 2 ، ص 39 .

(47) المحلى ج 10 ، ص 106 .

(48) L'ouest, africain – (revue sènègalaise) janvier 1979.

(49) الجريدة الرسمية عدد : 2.372 ، وعدد : 2.407 ، سنة 1958 و 1959 .

(50) أحكام القرآن للجصاص ـــ أحمد بن علي الرازي ـــ دار الكتاب العربي بيروت ـــ 1325 هـ ـــ ج 3،

ص 128، ومشكل الآثار ــ أبو جعفر الطحاوي ــ دار صادر ــ بيروت، ج 1، ص 204، وبدائع الصنائع، ج 2، ص 48.

(51) الأم ، ج 2 ، ص 71 ، وأحكام القرآن للجصاص ، ج 3 ، ص 128 .

(52) المبسوط ــ شمس الدين السرخسي ــ مط السعادة بمصر ــ 1324 هـ ، ج 5 ، ص 224 ، والدانق : سدس الدرهم .

(53) هو عثمان بن علي الزيلعي، من كبار فقهاء الحنفية، توفي بالقاهرة سنة 743 هـ/1342 م .

(54) هو محمد بن الهمام الاسكندري، فقيه حنفي، توفي بالقاهرة 861 هـ/1457 م .

(55) فتح القدير ــ ابن الهمام ــ مصورة عن ط. بولاق ــ 1318 هـ ، ج 3 ، ص 352 .

(56) سنن الترمذي رقم : 647 ، والمرة (بكسر الميم، وراء مشددة) : القوة البدنية ، والسوي : السليم الأعضاء والعقل .

(57) مشكاة المصابيح ــ محمد بن عبد الله التبريزي ــ تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني ــ ط. المكتب الاسلامي بدمشق ــ ط. 1 ، 1961 ــ رقم : 2781 .

(58) المبسوط ج 5 ، ص 222 ، وبدائع الصنائع ، ج 4 ، ص 35 .

(59) انظر الهامش (27) .

(60) المغني ــ عبد الله بن أحمد المقدسي (ابن قدامة) ــ مكتبة الرياض الحديثة ــ العربية السعودية ــ دون تاريخ ــ ج 7، ص 587، والاقناع في فقه الامام أحمد بن حنبل ــ موسى المقدسي ــ تحقيق : عبد اللطيف محمد السبكي ــ ج 4، ص 150.

(61) الوجيز في فقه الامام الشافعي ــ أبو حامد محمد الغزالي ــ دار المعرفة بيروت ــ 1399 هـ/1979 م، ج 2، ص 71.

(62) هو أبو الوليد سليمان بن خلف، من فقهاء قرطبة، توفي سنة 474 هـ/1081 م، وهو يعمل من أجل التوفيق بين ملوك الطوائف استعدادا لمواجهة الصليبية .

(63) هو على بن محمد الربعي، من القيروان، نزل صفاقس، وبها توفي سنة 498 هـ/1105 ، أحد الأعلام في مذهب مالك، وأحد الأربعة الذين بنى عليهم خليل بن أسحق مختصره .

(64) المدونة الكبرى ج 2 ، ص 362 ، ومواهب الجليل ج 4 ، ص 209 .

(65) المدونة الكبرى ج 2 ، ص 366 ، والميزان الكبرى ج 2 ، ص 138 .

(66) الشرح الصغير على أقرب المسالك ج 2 ، ص 753 ، أحمد بن محمد الدردير ــ دار المعارف ــ مصر ، ورحمة الأمة ج 2 ، ص 91 (بهامش الميزان) .

(67) القوانين الفقهية ، ص 192 ، محمد بن جزي، ط. لبنان.

(68) سنن ابن ماجة ، رقم : 224 ، وانظر فتح القدير ج 3 ، ص 344 .

(69) المدونة الكبرى ج 2 ، ص 365 .

(70) الأحوال الشخصية ــ عبد العزيز عامر ، ص 559 ، دار الفكر العربي بمصر ، ط. 2 ، 1396 هـ/1976 م .

(71) الذمي : هو غير المسلم من أهل الكتاب، يعيش في بلاد الاسلام، ويخضع للشريعة الاسلامية فيما عدا الأحوال الشخصية، وحقوق أهل الذمة تحددها الشريعة .

(72) المُعَاهَدُ : أجنبي، ينتمي الى دولة تربطها بدولة الاسلام معاهدة، سواء كانت معاهدة صلح، أو معاهدة حسن الجوار، وحقوق المعاهد تحددها المعاهدة المتفق عليها .

(73) المحايد أو المعتزل أجنبي، ينتمي الى دولة، لا تربطها أية معاهدة مع دولة الاسلام، ولكنها ملتزمة بالحياد إزاء الدولة المسلمة، فيجب على الدولة المسلمة أن تحترم هذا الحياد .

(74) أنظر الهامش 12 ــ 13 .

(75) مغني المحتاج ج 3، ص 447، محمد الخطيب الشربيني ــ مط الاستقامة بالقاهرة ــ 1374 هـ/1955 م.

(76) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، من مدينة كاسان بتركستان، من مستعمرات روسيا، توفي بحلب 587 هـ/1191 م .
(77) البدائع ج 4 ، ص 36 ـــ 37 ، والمبسوط ج 5 ص 228 .
(78) المدونة ج 1 ، ص 276 .
(79) مواهب الجليل ج 4 ، ص 209 .
(80) المبسوط ج 5 ، ص 225 .
(81) توجد عدة تطبيقات لهذه النظرية في القانون المغربي، مثلا : الفصول 291 ـــ 305 من قانون العقود والالتزامات بالمغرب، والفصل 235 من نفس القانون، والفصل 135 من القانون العقاري المغربي .
(82) المغني ج 8 ، ص 254 .
(83) نظرية الضرورة الشرعية، ص 189 ، د. وهبة الزحيلي، ط.2 ، بيروت 1399 هـ/1979 م .
(84) المغني ج 8 ، ص 254 .
(85) سبل السلام، ج 3 ، ص 67 ـــ محمد بن اسماعيل الكحلاني، ط. دار الفكر بيروت .
(86) انظر الهامش : 27 .
(87) صحيح البخاري بشرح الفتح ج 5 ،ص 78 ، والقرى (بكسر القاف) : واجبة لدى أحمد بن حنبل والليث بن سعد .
(88) انظر : صحيح البخاري بشرح الفتح ج 5 ، ص 71 .
(89) انظر الهامش : 27 .
(90) شرح الزرقاني على المختصر ج 7 ، ص 214 ، و ج 6 ، ص 125 .
(91) سبل السلام ج 4 ، ص 80 .
(92) الفروق ـــ ج 4 ، ص 80 ـــ شهاب الدين القرافي ـــ دار المعرفة بيروت .
(93) نفس المصدر .
(94) بدائع الصنائع، ج 4 ، ص 38 .
(95) سنن أبي داود رقم : 1.692 ، ومسند الامام أحمد ج 2 ، ص 160 .
(96) شرح الزرقاني على المختصر ج 4 ، ص 261 .
(97) المغني ج 7 ، ص 578 .
(98) المغني ج 7 ، ص 578 ، والأحوال الشخصية لعبد العزيز عامر، ص 609 .

* * *


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تجارة الرق بإفريقيا من خلال الموقفين العربي والأوروبي

الدكتور: ابراهيم حركات



أصول الاسترقاق :

ليس للاسترقاق الجماعي أصول محددة تاريخيا، وهو على أي حال أحد أقدم مظاهر الحياة البشرية التي نشأت عن الحروب والغارات وتسلط الأقوياء على الضعفاء. وفي وقت موغل في القدم، امتد الاسترقاق الى ركاب السفن وملاحيها بعد تعرضهم لعمليات القرصنة. والدوافع الحقيقية للرق قد تكون اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية. وقد وجد الرق لدى شعوب قديمة كالساميين والاغريق ومصر الفراعنة. وكان الرقيق يكوّن نسبة عالية من المجتمعات الخاضعة للرومان حيث يرغم العبيد على خدمة الأرض واستخراج المعادن مع سوء معاملة ونقص في التغذية، وكان هذا يؤدي الى فرار بعضهم وإلى ثورات جماعية (1)، ولكن الكنيسة اهتمت الى حدٍّ بأوضاعهم دون أن تعمل على إلغاء الرق. والواقع أن الرق اكتسى أكثر ممن مظهر بأوروبا لفترة

طويلة. وفي عهد الامبرطورية الرومانية، وعلى مشهد من الكنيسة كانت طبقة الفلاحين الفقراء قد فقدت حريتها وازدادت تعاستها لصالح الملاكين [2] .

وفي أوائل العصر الوسيط كانت طبقة الفلاحين وصغار الملاك في ظل الحكم الكارولَنْجي قد تحولت الى ملكية حقيقية للسادة وعاهل فرنسا [3] قبل أن تدخل أوروبا الغربية عهد الاقطاع الواسع ابتداء من القرن 9 م إلى القرن 13 وحتى إلى ما بعده حسب المناطق. وهكذا عوضت طبقة الفلاحين طبقة العبيد في ظل النظام الاقطاعي الأوروبي. وأُخضِع الفلاحون لخدمة الأرض التي نشأوا بها والتي ينتقلون معها من ملكية إقطاعي إلى آخر، وكان هذا أيضا صنفا من الاسترقاق الداخلي فيما بين المواطنين، وهو لم يختف من أوروبا الغربية إلا حوالي القرن 17 واستمر بأنحاء أخرى كالمجر وروسيا خلال فترة مهمة من القرن التاسع عشر [4] حيث لم تؤثر دعوة الثورة الفرنسية في هذا المجال ولا قرارات الغاء الرق رسميا من انجلترا وفرنسا وغيرهما .

الرق الداخلي بإفريقيا :

لم يختلف وضع افريقيا في هذا المجال عنه في أية بقعة من العالم. فاستعباد المواطن لأخيه المواطن عرفته هذه القارة من عهود متطاولة في القدم. فالفقر المدقع كان يلجىء الناس الى بيع أبنائهم وبناتهم للقبائل المجاورة والبعيدة، وغارات القبائل والامارات المحلية تنتهي بأسر جماعي للفريق المغلوب، وهذا فضلا عن البيع الطوعي للتجار الوافدين من أقطار القارة، فلا يمكن والحالة هذه، أن نعتبر الاسترقاق الخارجي وحده هو الذي عانت منه إفريقيا طالما أن شعوبها كلها فيما يبدو مارست الرق الداخلي بالدرجة الأولى .

وهكذا فإن خدمة الأرض في السودان الغربي تركت لطبقة العبيد استنكافا منها في الوسط الاستقراطي. ويأتي العبيد في أسفل السلم الاجتماعي في بعض جهات المنطقة [5] وعلى سبيل المثال فهم في جنوب

نيجيريا يأتون بعد المحكوم عليهم قضائيا والمجردين من حقوقهم المدنية. وما زالت الآثار الاجتماعية لهذا النظام بادية حتى يومنا هذا [6] . وعلى مشهد من الغزاة والمستعمرين الأوروبيين كانت قبيلة اليوروبا العتيدة بكل من الداهومي ونيجيريا تمارس الرق الداخلي ويقوم ولاتها أنفسهم بتقديم أسرى المنطقة الى التجار الأوروبيين الوافدين على الساحل في صفقات تجارية خلال القرن 18 م [7] .

ومن دلتا النيجر يشحن العبيد الى البرازيل لخدمة المزارع، وكان الحصول عليهم بأثمان بخسة يتقاضاها زعماء القبائل [8] . وفي الواقع عرفت إفريقيا الرق الداخلي من عهود سحيقة، حيث إن الغارامنت الذين يعدون من أقدم سكان الشمال ويشبههم البعض بالطوارق الحاليين [9] كانوا يعتمدون على طبقة العبيد التي ظلت موردا بشريا واقتصاديا أساسيا للطوارق وعموم صنهاجة حتى عهد قريب جدا. ويرتكز التسلسل الطوارقي على ثلاث طبقات رئيسية : الأعيان والأتباع (إمْراد) والعبيد السود [10] .

ودخل عنصر السودان بكثرة في جيوش الأنظمة الوطنية الاسلامية، فالزيريون الصنهاجيون ومعاصروهم المرابطون الصنهاجيون أيضا جلبوا آلافا من السودان شراء واتخذوا منهم رماة وشارك هؤلاء الرماة بفعالية في حروب الأندلس. وكان في بلاطات الحكام بعديد من مناطق إفريقيا جوار وعبيد من إفريقيا وخارجها. ومعلوم أن عشرات من الخلفاء والملوك والقادة المسلمين فضلا عن علماء ومثقفين بارزين هم من أمهات من الرقيق أعتقن أو بقين مملوكات، وينتمي عدد كبير منهن إلى جهات مختلفة من إفريقيا .

وكذلك كان لدى الفاطميين وحكام المغرب بسائر جهاته فرق من السودان المجلوبين شراء. وقد وقف أحمد بابا الصنهاجي بصلابة ضد اقتناء الرقيق من المسلمين خلال القرن 17 م وكتب بهذا الشأن رسالة قيمة بعنوان : معراج الصعود الى نيل مَجْلَب السود وقدم فيها عشرات الحجج الشرعية في منع استرقاق المسلم للمسلم [11]، وتعاطف معه المجتمع المغربي

وحتى عدد من شخصياته الرسمية بعد نفيه من مالي الى مراكش في عهد أحمد المنصور الذهبي .

الاستيطان العربي وتجارة الرقيق :

توافد العرب قبل الميلاد وبعده على سواحل إفريقيا الشرقية تجارا وغزاة وكان من بينهم السبإيون الذين أنشأوا علاقات تجارية مع الكوشيين ثم اهتموا بغزو أثيوبيا في أوائل العصر المسيحي وكان أسراهم يباعون في أسواق النخاسة بفارس [12]. ولا يمكن أن يكون العرب هم الذين أنشأوا تجارة الرقيق بإفريقيا كما وهم أندري جوليان [13] فقبلهم كان الغارامنت والاثيوبيون فضلا عن نشاط الرومان والاغريق في هذا المجال. لكن جوليان يرى أن العرب عندما توغلوا في مناطق أفريقيا لم يحاولوا اخضاع القبائل بالقوة بل تعاملوا مع أهل إفريقيا الشرقية كمجرد تجار .

ويرى دونيز بولم [14] أن دخول الاسلام إلى إفريقيا الشمالية كان نتيجة قرار الرسول محمد ﷺ بتحويل حدة الشجاعة في رعيته، على المقاطعات الضعيفة من بلاد الفرس والبيزنطيين كما قال. ثم يضيف : « ... فكان القراصنة وتجار الرقيق، وكانت غزوات الرحل تهاجم المقيمين، فبدا الأمر، وكأن الاسلام لم يصنع جديدا غير ما كان له على صعيد الايمان » .

ويظهر أن مثل هذه النظرة الضيقة عن بداية الزحف العربي بإفريقيا في ظل الحكم الاسلامي وما نتج عنه مباشرة أو لاحقا من ممارسات سلبية، أعطت انطباعا قاتما لدى الكتاب الأوربيين عن نشاط العرب في مجال تجارة الرقيق بوجه عام. وهذا ما نجده عند دونالد ويدنر وبعض كتاب موسوعة تاريخ البشرية مثلا [15]، وهؤلاء بالذات يرون أن حجم تجارة الرقيق ومدى انتظام هذه التجارة عند العرب لا يعرف عنهما شيء حتى الآن .

والحقيقة أن الاستيطان العربي الذي رافق الزحف الاسلامي واكبته ممارسات غير طيبة إطلاقا على يد القادة الأمويين أو بعضهم. وهكذا سمح عمرو بن العاص لأهل برقة من لواتة أن يقدموا أبناءهم رقيقا الى السلطة بدل المال نقدا [16]. وقام عمر المرادي عاهل المغرب بتخميس البربر حتى من المسلمين وأدى ذلك إلى ثورة عارمة بالشمال الافريقي ونشأة حركة الخوارج به. وشحن موسى بن نصير آلافا من شباب المغرب الكبير ومن قادته الوطنيين ونسائه هدية إلى الخلافة الأموية كما أثبتت ذلك مختلف روايات المؤرخين. وبدلا من ذلك، كان سلوك قادة آخرين كابن أبي المهاجر وحسان ابن النعمان في مستوى تسامح الاسلام وحسن رعايته للكرامة البشرية .

وإذا كان الأسرى يكونون شطرا كبيرا من طبقة الرقيق في فترة الفتوح الاسلامية، فإن مواقف القادة تختلف بحسب تأويلاتهم لطبيعة الفتوح من حيث كونها عنوة أو صلحا، ومن حيث قبول المناطق المفتوحة للاسلام أو رفضه. وهذا هو ما فتح الباب للتجاوزات المشار اليها. وقد سبق أن ارتكب بعض قادة العرب أخطاء في هذا الباب أيام الرسول ﷺ وبعده، كخالد ابن الوليد بعد فتح مكة وقتله لجماعة من ضواحيها بعد اسلامهم. لكن الرسول تحمل ديتهم وعاتب خالداً دون أن يقتص منه نظرا لكفاءته القيادية النادرة ومواقفه الايجابية .

وباستثناء اثيوبيا قبل الاسلام ومنطقة الشمال الافريقي بعده فإن انتشار العرب خارجهما كان في جل الحالات لدوافع تجارية. ولذلك كان اتصال العرب بجنوب الصحراء متقطعا ومقتصرا على النشاط التجاري الذي تدخل فيه دون شك تجارة الرقيق. على أن البكري تحدث عن أعقاب محتملين للجيش الأموي رافق أجدادهم عقبة في توغله في إفريقيا الغربية، وربما اكتفى عقبة بإرسال بعض قواته إلى هذه المنطقة. وذكر باذل دافدسن أن عددا من يهود سوريا عملوا على تأسيس غانا حوالي سنة 300 ميلادية (17) وبذلك تعرف المهاجرون العرب والقادمون من البلاد العربية على

إفريقيا الغربية في وقت مبكر. وقد أدخل السوريون الجمل الى إفريقيا في ظل الحكم الروماني .

وخلال الفتوح الاسلامية التي امتدت الى السنغال والمدن المتاخمة للصحراء تحدثت الأخبار عن عملية توغل سنة 734 بالمنطقة انتهت بمقايضة عربية سودانية بين نسيج الشمال الافريقي وملحة وعبيد السودان وصمغه وذهبه. وتحدث البكري عن القوافل التي كانت تأتي من مدن جزائرية كتلمسان وتاهرت وبسكرة وحرمة إلى غانا واللاغوس وغاوو [18]. واشتهرت غانا بأهميتها كأحد المراكز الرئيسية لاستخراج الذهب بإفريقيا خصوصا منذ القرن العاشر م [19] . وفي هذه الفترة أو قبلها بقليل تحدث اليعقوبي عن حركة النخاسة فيما بين تشاد ومراكز من ليبيا [20] وكانت المنطقة الممتدة شمال بحيرة تشاد تزود المراكز الشمالية بالرقيق. وتتجه القوافل من أقطار المغرب إلى مراكز النخاسة بنهر السنغال حيث تصحب الرقيق وتقتني كميات من الذهب والعاج [21] .

وتحدث ابن بطوطة في القرن 14/8 م عن حسن التعايش بين أهل مالي ومن يخالطهم من السكان البيض، وهم على العموم الوافدون من أقطار المغرب [22]. وأورد حادثة غريبة وقعت في بلاط منسى سليمان، وهي أن هذا الملك استقبل وفدا من إحدى القبائل المتوحشة وقدم اليهم خادمة فذبحوها والتهموها شاكرين [23]. ولا يمكن معرفة مدى صدق هذه النازلة، فابن بطوطة على الرغم من القيمة العلمية والعالمية لرحلته لا تخلو رواياته أحيانا من مبالغات لا تصدق، وإن كان معلوما أن آكلي اللحوم البشرية بإفريقيا لا يزال لبعضهم وجود في قليل من أدغالها. ووجد ابن بطوطة في قصر الأمير فربا سليمان عددا من الجواري بعضهن من البيض، وأمده الأمير بغلام صحبه الى المغرب [24] .

وعرف عهد منسى موسى (1307 ــ 1332) ازدهارا واسعا في علاقات مملكة مالي بالعالم الاسلامي وبالأخص المغرب الكبير ومصر. وكان

هذا العاهل متدينا، وله اهتمام كبير باقرار الأمن في امبراطوريته الواسعة. ولذلك اتسع التبادل التجاري بين مالي والجهات المذكورة، بالرغم من عدم وجود وعي ديني وثقافي كاف في الأوساط الشعبية التي ظلت متأثرة بالوثنية [25]. وكان هناك حدث بارز في حياة منسى موسى المعروف أيضا بغونغو موسى، وهو قيامه بفريضة الحج ومروره بمصر في طريقه الى مكة. وحمل في رجوعه الكثير من مؤثرات المشرق خصوصا مصر وصحب معه الشاعر الغرناطي أبا إسحق الساحلي. وفي هذه الفترة بالذات وخلال قرنين بعدها أصبحت تمبكتو عاصمة مالي مركزا ثقافيا إسلاميا ذا اشعاع إفريقي، ولم تعد مالي مجرد أرض يغامر فيها تجار الشمال بحثا عن الذهب والرقيق. ففي نهاية القرن الخامس عشر، كانت الابل التي تقطع الصحراء عبر الهكار وباتجاه مراكز مالي، تقدر باثني عشر ألف سنويا. وكانت طرق التجارة كما قال باذل دافدسن هي نفسها « التي يسير فيها العلماء في غدوهم ورواحهم من معاهد العلم هنا وهناك، ويسلكها الحجاج في طريقهم لمكة ومنها. وكان من نتائج هذه الحركة أن تطورت العملات من كل لون : من الذهب والنحاس وموازين السلع وقطع المعدن والملح » [26].

وظهر التأثير العربي واضحا في مملكة سنغاي التي وجدت شواهد قبور بها منقوشة بالعربية تعود الى نهاية القرن 11 م . وتكونت سنغاي في وسط النيجر حيث كانت لها حضارة مكتوبة ذات جذور عربية [27] بالإضافة الى جذور وطنية وبربرية [28]. إن سنغاي التي عرفت تقلبات الزمن عبر تاريخها الاسلامي لقيت مصرعها على يد السعديين الذين جردوا حملة من مراكش سحقت مقاومة اسكيا اسحق. والحقيقة أن هذه الحملة لم تكن لاستعباد أهل سنغاي، فإن الرقيق الذي جلبه السعديون من هذه الحملة لم يزد على بضع عشرات فيما يظهر [29]. بل إن السعديين كانوا يتهيأون لحرب شاملة ضد إسبانيا وفي عقر دارها، وخطط المغرب طويلا لهذه الحرب وأجرى من أجلها اتصالات دبلوماسية مع الانجليز الذين كانوا في حالة عداء مع

إسبانيا، كما تمت مفاوضات مع البلاد الواطئة (هولندا) وكانت قد تخلصت من الاحتلال الأسباني وبدأت تقوي نفسها على الصعيد البحري. وأجرى المغرب مفاوضات مع دولة سنغاي من أجل استغلال ممالح تغازى التي احتج المغرب بملكيتها وحاول العاهل المغربي عبثا أن يقنع نظيره ملك سنغاي باستغلال مشترك للممالح أو بالتنازل عنها للمغرب من أجل تجهيز الحملة المغربية الى إسبانيا. وحيث إن اسكية رد بشكل خشن على عرض الطرف المغربي وأعلن الحرب فقد انتهى الأمر باستيلاء جيش السعديين على سنغاي ودك عاصمتها جاو في مطلع القرن 17 م . والواقع أن المؤرخ الافريقي المعاصر عبد الرحمن السعدي وهو زنجي وليس من دولة السعديين، كان منصفا في الحديث عن دور السعديين بسنغاي ومالي، فنوه بدور القادة العسكريين الذين أحسنوا إدارة المنطقة، وانتقد سوء سيرة آخرين منهم [30]. ومهما يكن من نتائج هذه الحملة، فإن ملوك سنغاي يتحملون الكثير من مسؤولياتها إلى جانب الطرف المهاجم.

ويرى ويدنر أن إفريقيا الشرقية لم يكن بها زنوج حتى نهاية القرن الخامس للميلاد عندما بدأت تخرج طلائع الزنوج إلى هذه المنطقة من الغابة قرب البحيرات العظمى ثم انضافت إليهم أفواج من جهات أخرى بعد أن سبق السبإيون الى الاستقرار هناك منذ ما قبل الميلاد [31]. أما ما بعد الفتح الاسلامي فإن عرب عُمان تقاطروا على المنطقة يتبادلون الذهب والعبيد بمنتجات الهند وفارس خصوصا القماش والأدوات المنزلية [32] وتكونت السواحلية كلغة مزيجة من البانتو والعربية تكتب بحروف عربية أيضا. وكان في دور العرب وفارس والهند أعداد كبيرة من الخدم الذين ينتمون الى إفريقيا الشرقية، دون أن يستخدموا في الزراعة على نطاق واسع [33]. غير أن العراق لجأت الى مساعدة الزنوج من هذه المنطقة بالذات في العصر العباسي حسبما يذكره بروكلمان في معرض ثورة الزنج، وتركزت هذه المساعدة في تجفيف السباخ واستصلاحها للأغراض الزراعية. وانضم الزنج إلى شخص فارسي في خلافة المهتدي سنة 255 وتسمى بعلي

بن محمد، ورفع نسبته الى علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب. وتظاهر بأنه خارجي من الأزارقة حتى يجلب اليه طبقة الزنوج الذين كانوا غاضبين من سوء أحوالهم واقتصار معاشهم على قليل من المواد العينية دون أجرة نقدية. ولم يظهر قائد هذه الثورة ميوله الشيعية الفارسية والتي لا توافق أفكار الزنج في التحرر واختيار قيادتهم بحرية. واستطاع الثائرون أن يستولوا على البصرة بعد سنتين من قيام ثورتهم ثم امتد نشاطهم إلى سائر العراق والبحرين وخوزستان والأهواز. وذكر المسعودي وغيره عددا من الأعمال الفظيعة التي مارسها الزنج في ثورتهم والتي كان من بينها استرقاق عدد من الأشراف رجالا ونساء، وتزامنت الثورة مع تحركات يعقوب الصفار بفارس واستبداد ابن طولون بمصر. وتمكن الموفق العباسي من سحقها بعد أزيد من أربعة عشر عاما قضتها الامبراطورية العباسية في حروب دموية ذهبت بمئات الألوف من الناس وتخلص أرقاء الزنج من عبوديتهم كما قتل قائد الثورة المذكور في صفر 270 هـ [34]، بعد أن سقط في معارك الزنج عدد من قواد الجيش العباسي. واهتم معاصرو الثورة بالكتابة عنها وعن قائدها . وكان من بينهم الفضل بن سهل أحد كبار الشخصيات القديمة في بلاط المأمون [35] .

وبصرف النظر عن القاعدة الزنجية للثورة، فإن قيادتها تنطلق بالدرجة الأولى من ميول فارسية هدفها إعادة الأمجاد الفارسية وسلطة الفرس على المنطقة، وهي أيضا محاولة قام بها يعقوب الصفار وأبو مسلم الخراساني وقادة آخرون من الفرس. ولذلك استهدفت سيوف الثورة قواد الترك الذين صرع منهم عدد كبير .

ومن المرجَّح أن زنج العراق تم استقدامهم على يد تجار العرب الذين استقروا بشرقي إفريقيا وأنشأوا بها مراكز تجارية كما في مقدشيو وممباسا وزنجبار والموزمبيق وكيولا وسوفالا. وإذا كانوا لم يحاولوا نشر الاسلام هناك بالقوة مكتفين بالاثراء كما يقول جوليان [36]، فإن الاسلام عرف طريقه سلما الى المنطقة من طريق الاحتكاك مع الزنوج. وفي الوقت الذي كان الاستيطان

العربي سلما حسب جوليان، كلف توغل العرب في الداخل خسائر وجهودا بشرية في الفترات الأخيرة من السيطرة العربية كما يذكر ويدنر [37] .

وفي الواقع لم يؤسس العرب إمبراطورية على الساحل الشرقي، ولكنهم أسسوا عدة إمارات تتمتع كل منها باستقلال كامل وواجهت التوغل الأوروبي بإصرار منذ القرن 17 وحتى القرن 19 . وقد عرفت إفريقيا الشرقية ببلاد الزنج عند العرب كما أطلقت على إفريقيا الغربية بلاد السودان منذ العصر الوسيط [38] .

وخرجت بلاد النوبة عن الحكم الاسلامي المباشر لفترة طويلة، ولكن بعد فتح مصر تم الاتفاق مع قبائل النوبة على أن تسلم الى خزينة الخلافة سنويا، مجموعة من المنتجات المحلية مع عدد من سكان المنطقة. وتناول المقريزي في خطط مصر، هذا الموضوع بشيء من التفصيل. غير أن الفاطميين اهتموا ببلاد النوبة كما هو واضح من كتب الجغرافيين كابن خرداذبه والاصطخري وغيرهما. ويظهر أن النوبة لم تكن تدخل في مصطلح بلاد الزنج التي تمتد حسب النصوص من زنجبار حتى سوفالا، وهذا حسب تاريخ البشرية [39]، ولكن هذا التحديد ينبغي أخذه بتحفظ .

على أن التجار العرب ظلوا ينقلون العبيد الى مصر وغيرها من المناطق المجاورة سواء في ظل حكم المماليك أو في ظل السيادة الاسمية للدولة العثمانية. وزحفت جيوش مصر في عهد محمد علي إلى أعالي النيل ثم الى شمالي يوغنده بينما كانت أوروبا تندد بسياسة الاسترقاق التي تحمّل تجار زنجبار مسؤوليتها ولتعمل على وقف الاسترقاق بإفريقيا لأسباب ظاهرها انساني وباطنها ديني وسياسي واستعماري .

طبيعة الرق في ظل الحكم الاسلامي :

لا جدال في أن الاستيطان العربي لم يخل من سلبيات في مجال الرق

كما في غيرو، فهناك اصطدامات دامية كلما تعلق الأمر باسترقاق قسري. وهناك تعسف في معاملة الجماعات التي دخلت الاسلام في عهد الحكم الأموي واعتبرت رقيقا، ثم إن الصراع العقائدي في بعض جهات إفريقيا كما في إثيوبيا والنوبة كان لا يخلو من مواجهات عنيفة. وبالمقابل، فان أزهر عصور إفريقيا كقارة، هو الذي شهدته في ظل الحكم الاسلامي الوطني. ففي حظيرة هذا الحكم نشأت أقوى الدول وأضخم الممالك الافريقية. وفي نطاقه عرفت إفريقيا لأول مرة صلات واسعة بأقطار العالم، وتجار العرب بالأخص قاموا بدور كبير في هذا المجال. وهم الذين عرّفوا العالم الأوروبي بمنتجات إفريقيا وحضارتها وأنماطها الثقافية .

وقد ظل الرق العربي محصورا في النطاق الداخلي باستثناء ما كان يصدر من رقيق الى آسيا أو الأندلس. أما أوروبا بوجه عام، فنادرا ما كان يصلها الرقيق الزنجي [40] عكس الرقيق الأبيض المأسور بطريق القرصنة أو الحروب، والذي كان ضحاياه من سكان الجزء الشمالي من إفريقيا .

ومن ناحية أخرى، فان الزنوج إذا كان المستعمر الأوروبي سخرهم بشكل جماعي لخدمة المزارع والأعمال الشاقة، ففي ظل الاسلام العربي والأمازيغي كان الزنوج موضع ثقة الحكام والسكان حرسا وجندا وخدما ومدبّري بيوت .

والحق أن الرق لم يكن سلعة أساسية لدى العرب، بشهادة باذل دافدسن [41] . بل إنها لم تكن أساسا للعلاقة بين العرب والقارة كما كانت كذلك عند الأوروبيين [42]. ويؤكد باذل أن العرب لم ينصرفوا للنخاسة إلا في القرن التاسع عشر، وأن أساس تعاملهم هو تجارة الحديد والذهب والعاج .

أما دونيز بولم [43]، فيرى الطابع العربي والاسلامي بمنظار حالك : « اللغة لم تلعب إلا دورا ضعيفا، وتأثير الفن العربي ظل ضعيفا أيضا، وأخيرا كبرى المصائب أنه من التشاد حتى النيل كان صيد العبيد

يجتاح كل السودان الأوسط، أما الطابع الأكثر انتشارا من بين الطوابع الاسلامية، فكان اللباس : ثياب فضفاضة، وكوفية وعقال. كانت كلها شيئا مضادا لعري الفلاحين السود، وكانت أيضا، شارة الغنى والتفوق الاجتماعي في كل السودان » .

اعتبر الاسلام الناس إخوة لا يميزهم إلا التقوى والايمان. ولهذا المبدأ المنصوص عليه في القرآن تأثير واضح في السلوك العربي والاسلامي بإفريقيا،بالرغم من بعض المؤثرات الطبقية الداخلية التي ورثها الأفارقة أنفسهم عن أسلافهم الوثنيين كما هو الشأن في الطوارق مثلا. فلم يكن غريبا والحالة هذه أن يكون لعناصر أو جماعات من الزنوج في حالات تاريخية كثيرة نفوذ بالغ في مناطق يقطنها البيض. فمؤسس دولة بني مدرار بسجلماسة سنة 140 هـ كان زنجيا. والثورة الزناتية العارمة التي حدثت انطلاقا من الجنوب التونسي منذ 326 هـ /938 م ضد الحكم الفاطمي قادها أبو يزيد صاحب الحمار الذي هو من أب زنجي .

وفي القرن الرابع الهجري (العاشر م) تسنم عرش مصر، كافور الاخشيدي الذي كان فيما مضى عبدا واستقبل في بلاطه المثقفين وكان أبرزهم الشاعر المتنبي .

وكان الزنوج هم العمود الفقري في جيش المرابطين. وبرز منهم قواد كبار في عهد العلويين بالمغرب حتى مطلع القرن العشرين، وتولى أحدهم (باحماد) منصب وصي على العرش ورئيسا لحكومة المغرب وكان في حكومته عدد غير قليل من أسرته ذات الأصل الزنجي .

ونال عدد كبير من علماء افريقيا الغربية صيتا ومكانة بالشمال الافريقي ومنهم أحمد بابا الصنهاجي المذكور سابقا، وعمر أقيت وغيرهما ممن تناولتهم كتب التراجم أو تركوا هم أنفسهم آثارا مكتوبة .

أما أروع شيء في الاسلام الافريقي، فهو أنه خضع في نشره بغالب

القارة، للعمل الوطني الداخلي، وليس لغير سكان القارة الأصليين إلا نصيب محدود أو عابر. فالحملة العربية في صدر الاسلام لم تخلف إلا قليلا من المسلمين في مصر، والاسلام بشهادة المقريزي في الخطط، وفي معرض حديثه عن الفتح الاسلامي تطلب نشره بمصر قرونا لأن الحكام المسلمين لم يلجأوا الى القوة في نشره كما يدل على ذلك طول الفترة، وفي افريقيا الشمالية انتكس الاسلام بسبب التعسف الأموي وحلت محله ثورة عارمة ضد العرب، ثم تمزق في العقيدة وظهور حركة الخوارج. والبربر ساندوا الأدارسة في نشر الاسلام الذي لم يكتمل ويتوحد مذهبا بالمغرب إلا على يد المرابطين القادمين من الصحراء، وفيهم مجموعات غير قليلة من الزنوج، وبفضلهم امتد الاسلام الى عموم افريقيا الغربية، ثم تكامل العمل الاسلامي بجهود ملوك مالي والحركة التيجانية الداخلية بالسنغال والأقطار المجاورة لها. وبفضل بعض الملوك المحليين بكانم وبورنوفي في مطلع القرن 12 م، انتشر الاسلام بتشاد وتمسك به هؤلاء الملوك بشكل عميق، وأنشأت تشاد علاقات جيدة بجيرانها لا سيما تونس، كما أن قوافلها سيطرت على طرق تجارية تجاور النوبة وتمتد في أعماق ليبيا (44).

ويتضح من كل هذا أن عملية الرق لدى العرب في افريقيا لم تكن أسوأ منها لدى السكان المحليين، وأن الرق كان ثانويا بالنسبة للأنشطة التجارية والاقتصادية الأخرى، ثم إن هذا الرق لم يخدم أهدافا استعمارية : التصدير بالآلاف الى أمريكا كما فعل الأوروبيون واستغلال الزنوج في المزارع والطرق والغابات دون تحسين ظروفهم دون المعاشية والاجتماعية. واللغة العربية لم تحتج إلى ضغط وقهر لنشرها، والفن الاسلامي لم يكن من الممكن انتشاره على مدى واسع لفقر المجتمعات الزنجية واعتمادها على حكوماتها الوطنية. وباللغة العربية كتبت آلاف عديدة من المخطوطات في افريقيا الغربية والتشاد وما وراء الصحراء شمالا. والفن العربي وجد طريقا واسعا الى جزء مهم من افريقيا الشرقية، ولا كوفية ولا عقال في معظم افريقيا

الاسلامية حيث يتأثر الزي بالبيئة والطابع المحلي، ولا يختلف تواضع الزي الزنجي في الطبقة الفقيرة عنه في الأوساط الضعيفة بشمال القارة أو البلاد الاسلامية خارجها. وهناك زراعات مهمة أدخلها العرب الى اعماق إفريقيا كالأرز والقطن وغيرهما مما أورده جغرافيون كالحسن الوزان ، ورحالة كابن بطوطة. وتأتي انتقادات دونيز بولم وأمثاله تارة عن جهل وتارة عن تجاهل، وفي كلتا الحالتين تكون الجوانب السلبية البعيدة عن الحقيقة تبريرا للدور الأوروبي بالقارة. فماذا كان هذا الدور في مجال الرق خاصة ؟

الدور الأوروبي في مجال الرق :

تعرَّف الأوروبيون على القارة الافريقية منذ العصور القديمة. ورحلة حنون الفينيقي ألقت أضواء على السواحل الغربية والشمالية. ولا نعرف على وجه التحديد مدى التوغل الروماني في افريقيا لأن الروايات المتداولة غالبا ما تحده بتخوم شمال الصحراء الكبرى. وحسب مؤرخ محدث (45) فإن المعلومات الفينيقية لم يتم استغلالها بعدهم، وأن عشرين قرنا مضت قبل أن يتم للأوروبيين التعرف على شكل القارة الافريقية. ومن أحدث الاكتشافات كميات هامة من العملة الرومانية تعود الى القرن 3 م عثر عليها بساحل العاج (46). وهناك بعض الحملات التي جردها الرومان في أوقات متباعدة عبر الصحراء الكبرى وبلاد النوبة (47) .

وأخيرا فإن الهجومات القوية التي قام بها النرمان انطلاقا من القرن التاسع على سواحل إسبانيا والمغرب تمكن سكان البلدين من ردها. وحسب باذل دافدسن، فإن المعرفة الجغرافية لدى الأوروبيين عن إفريقيا تبدأ بشكل دقيق، انطلاقا من الخارطة التي وضعها يهود مدرسة ميورقة بأسبانيا وعرفت بخارطة كاتالان التي رسمت سنة 1375 م (48) وتحدد أجزاء مهمة من إفريقيا الغربية، بينما رسمت حدود الجنوب للأمير هنري الملاح سنة 1459، وبفضلها قام بارثلميو دياز بدورته حول رأس الرجاء الصالح. وهكذا فإن الكشوف

البرتغالية كانت مقدمة لباقي الكشوف الأوروبية. غير أن أول استيطان أوروبي في أعقاب العصر الوسيط خارج المنطقة المتاخمة للبحر المتوسط هو الذي تم بانشاء مستعمرة بجزر الخالدات على يد النرمندي Béthen court سنة 1404 م بعد اكتشافها قبل ذلك.

إن مطلع القرن 15 م يمثل عصرا جديدا في علاقة أوروبا بإفريقيا وتطور الرق بالنسبة لهما معا. فقد نشطت السفن الايبيرية وبخاصة البرتغالية، في عمليات القرصنة التي كانت تمارس في عرض البحار منذ أن عرف البشر ركوب البحر. وقراصنة لشبونة هم الذين حرضوا حكومة بلادهم على الاستيلاء على سبتة سنة 1415 م [49]. وقد أصبحت سبتة مستعمرة برتغالية وتم استرقاق عدد من سكانها. وافتتاح سبتة كان مقدمة للانتشار البرتغالي والأسباني بسواحل الشمال الافريقي ثم للتوغل الأوروبي بوجه عام. ومن ناحية أخرى سمح افتتاح سبتة بمراقبة خروج الذهب السوداني، وهذا الى جانب جبل طارق من العدوة الأخرى، وفور ذلك اتجه البرتغال الى ذهب غينيا. وفيما بين نهري السنغال وغينيا كان يتم شراء الزنوج من وسطاء بربر وزنوج، وربما لجأ البرتغال الى شن غارات للاستيلاء على الأسرى [50] ثم حاولوا التوغل عن طريق المبشرين في أواخر القرن 15 م فتنصر عدد من البانتو وبعض زعماء الكونغو، ثم ما لبثوا أن تراجعوا عن المسيحية واستمر بعض المبشرين في الاقامة بالمنطقة لكن اهتمامهم تحول الى امتلاك الجواري والعبيد بدلا من عمليات الدعوة [51]. وأسس البرتغال زراعة قصب السكر في ساوتوميه الاستوائية، وهي زراعة عرفتها أقطار ما وراء الصحراء شمالا قبل قرون عديدة، كما أدخلها العرب الى إفريقيا الغربية أيضا. وبدأ شحن العبيد بالقوة الى المزارع الجديدة، بينما كانت أجزاء أخرى من افريقيا الغربية تزود بلاد البرتغال نفسها بأعداد ضخمة من الرقيق حتى أصبح أكثر من السكان المحليين في بعض جهات البرتغال [52]. وبعد 1530 م لم تعد غامبيا والسنغال والكونغو تشبع حاجة البرتغال الى الرقيق، فقد توسعت حاجتهم

والاسبان الى الرقيق في كل من البرازيل وكوبا وأمريكا الشمالية والجنوبية. واتسعت الاحتكارات التجارية تدريجيا لتشمل إفريقيا الشرقية والخليج العربي والهند وغيرها .

وفي ساحل الذهب أقام البرتغال في مجموعة من المحطات التجارية والحصون، وعقدوا تحالفات مع السكان تتضمن بنودها تزويد البرتغال بالعبيد، وهي تحالفات تتم بما يشبه الاكراه [53] وتشمل مختلف المناطق التي أنشأوا بها محطات تجارية .

وبلغت أعداد العبيد المرحلين الى أمريكا فيما بين القرن 15 و 18 أرقاما ضخمة. فشحن من أنجولا وحدها خلال قرن ونصف ما يقرب من مليون و 400 ألف، وعلى طول مائة سنة فيما بين القرنين 16 و 17 تم شحن ما يعادل 10 آلاف رأس كل سنة من أنجولا وموزمبيق [54]. وقد تمكن البرتغال من اخضاع الموزمبيق في نهاية القرن 15 وبذلك هددوا الوجود العربي بالمنطقة .

ومنذ سنة 1622 عملت عُمان على تقليص نفوذ البرتغال بافريقيا الشرقية، فأعاد العمانيون سيطرتهم على تجارة الرقيق. لكن ما كادت تغرب شمس القرن 18 حتى تحكمت بريطانيا في طرق التجارة بين الهند وعمان، وضعفت الوساطة التجارية للعرب بين إفريقيا الشرقية والهند تبعا لذلك. ثم أعلنت بريطانيا إلغاء الرق سنة 1807م، واستمرت تجارة الرقيق مع ذلك بافريقياخلال فترة من القرن العشرين مع ضعف، تاركة مكانها بالتدريج للذهب والصمغ والعاج والجلود وبضائع أخرى [55] . وتغاضى الأوروبيون عن تجارة الرقيق في إفريقيا الشرقية، هذه التجارة التي لم تضمحل إلا في أعقاب القرن 19 بزنجبار العربية والتي كانت تجارة الرق أساس تعاملها الاقتصادي [56] مع الهند وبلاد العرب ومصر وفارس .

وأظهر رجال الدين البريطانيون اهتمامهم بمحاربة الرق في إفريقيا

الشرقية حتى يزحزحوا النفوذ العربي هناك ويتمكنوا من ضم المناطق الخاضعة للعرب (57) وهكذا خاض العرب حربا ضروسا ضد البريطانيين .

وأسهم الهولنديون بنصيب في تجارة الرقيق انطلاقا من إفريقيا الجنوبية وساحل الأطلسي (ساحل الذهب) وعقدوا معاهدات مع الفانتي وأوصلوا شحناتهم من البشر والبضائع الى شمال شرقي البرازيل وجزر الهند الغربية وفرجينيا والمستعمرات الأسبانية (58). وتمكن الهولنديون من زحزحة البرتغال عن محطاتهم بساحل الذهب سنة 1642 ثم 1872 عندما جَدَّدوا (أي البرتغال) محاولة انشاء محطة جديدة (59) وقام أوروبيون من دول أخرى بانشاء محطات، لكن هولندا وبريطانيا استبدتا لوقت طويل بتجارة العبيد في ساحل الذهب. بل إن عددا كبيرا من قبائل الفانتي بهذه المنطقة انضمت طواعية إلى الانجليز ضد الهولنديين. وعقدت تحالفات مع اليوروبا والداهومي وسمي الجميع بساحل العبيد (60). وفي جنوب شرقي ساحل العبيد، حيث دلتا النيجر كان العبيد أقل مهارة في غير الأعمال الزراعية، ولذلك كانوا يشحنون بكميات كبيرة لهذه الغاية إلى البرازيل وأمريكا الشمالية خلال القرن الثامن عشر (61). وكان أهم تجار الرقيق في دلتا النيجر خلال هذه الفترة من البريطانيين والبرتغال. أما الفرنسيون فكانوا يشحنون العبيد من الغابون .

وبوجه عام، فإن عمليات شحن الرقيق شهدت « ازدهارها » على يد الأوروبيين فيما بين القرنين 16 و 19 أي على امتداد فترة تتجاوز ثلاثة قرون. ولم يختف النشاط الأوروبي في هذا المجال إلا في مطلع القرن العشرين. وفيما بين ذلك تطورت الأحداث كما يلي :

1727 ـ بدأ استنكار الرق في انجلترا من جانب المتعاطفين مع حركة تحرير العبيد .

1772 ـ أصدر اللورد مانسفيلد Mansfield كبير القضاة قانونا بمنع الرق،

لكن الرق ظل يمارس خارج انجلترا من امبراطوريتها وعلى يد الانجليز أنفسهم فضلا عن غيرهم .

1787 ــ نص دستور الولايات المتحدة على منع تجارة الرقيق لكن لم يطبق المنع إلا بعد ذلك .

1807 ــ حرمت تجارة الرقيق بمجموع الامبراطورية البريطانية.

1834 ــ تم تحرير مجموع الرقيق بالامبراطورية البريطانية وحذت بلاد أخرى حذوها. وفي نفس السنة أنشئت منطقة ذات استقلال ذاتي بإفريقيا باسم ليبيريا بعد أن أنشأت بريطانيا منطقة سيراليوني سنة 1787 وذلك شراء أو حجزا من الأهالي لايواء الزنوج الذين حررتهم أمريكا وبريطانيا ولينشؤوا دولة خاصة بهم، بعد أن ثاروا عدة مرات وكان كثير منهم يفر الى نوفاسكويشا. واعترفت الولايات باستقلال ليبيريا سنة 1847 . وفي هذا السنة بالذات حرمت معاهدة هامرتون تصدير العبيد من إفريقيا .

1848 ــ حرمت فرنسا تجارة الرق .

1865 ــ حرمت الولايات المتحدة نهائيا تجارة الرق بعد حرب الانفصال، وكان الجنوبيون قد تشبثوا بتجارة الرق فلم ينفذ دستور الولايات بهذا الشأن حتى كانت 1865 .

1878 ــ أوقفت البرازيل تجارة الرق قانونيا .

1888 ــ توقفت نهائيا اجراءات الرق بالبرازيل .

1897 ــ تم تحرير العبيد نهائيا بزنجبار .

1901 ــ إلى هذه السنة كانت السفن البريطانية لا تزال تقبض على المهربين باتجاه أمريكا .

1907 ــ تم تحرير العبيد بكينيا .

1919 ــ تم تحرير العبيد بتنجانيقا .

لقد أدى الرق بإفريقيا إلى ظواهر جديدة بعد التدخل الأوروبي خاصة. فعمليات البيع شملت أعدادا كبيرة جدا لم تكن معتادة في نطاق الرق الداخلي ولا العربي، وأدى ذلك كما لاحظ بعض المؤرخين [62] إلى حروب داخلية بين الجماعات المتنافسة على احتكار تجارة العبيد. وهكذا كانت عدة مناطق تضم قبائل أو جماعات همها الكسب من تجارة الآدميين وخزانات أو مستودعات تضم هؤلاء الآدميين المحكوم عليهم بالرق [63]. وبدون شك راحت ثقافات وحضارات محلية ضحية هذا العدوان وتقهقر اقتصاد جهات كثيرة من إفريقيا وتزعزع الاستقرار وانعدم الأمن في غير ما منطقة .

الرق بين الشريعة الاسلامية والموقف الأوروبي :

إن أفرادا كثيرين من المجتمع الأوروبي وجماعات ومسؤولين في دول الغرب وقفوا مواقف انسانية من قضايا الانسان من حيث هو، ثم من حيث حقه في الحرية والكرامة البشرية. ولا شك أن بعض الثورات الوطنية في العالم الغربي ساهمت بقدر كبير في تركيز مبادىء الحرية والمساواة في الحقوق، بما في ذلك الثورة الفرنسية وحرب الاستقلال بالولايات المتحدة. وأدت هذه الحركات والمواقف الى سن قوانين وتطبيقها بشأن الغاء الرق، وحصل هذا الالغاء بإفريقيا بعد جهود طويلة وضد الأوروبيين أنفسهم، وأكثر من غيرهم .

لكن الموقف الأوروبي اعتمد بقدر كبير على نداءات الكنيسة التي اتخذت ذلك طريقا لتمسيح الافريقيين. والكنيسة نفسها لا تنطلق من مبادىء محددة في المسيحية بشأن الرق، فيما عدا أفكار الأخوة الانسانيةوالتسامح،التي طبعت آيات الأناجيل عموما. ومعنى هذا أنه لا

توجد تعاليم كافية عن تحرير العبيد، على الرغم من أن العبيد في الامبراطورية الرومانية أمكن إقبالهم على المسيحية أكثر من غيرهم أملا في الخلاص من عذاب الرق. غير أن التوراة لا تخلو من اهتمام نسبي بالرقيق، وقد يكون الاهتمام في اتجاه عكسي، فالمدين إذا لم يف بديونه يمكن أن يصبح عبداً لدائنه. ولا حدود لسلطة المالك على عبده. وهذا العبد يُقوَّم بالمال كسلعة حتى ولو كان من أفراد الأسرة أو يعتبر كذلك. وبالمقابل تقف التوراة ضد الجور بشكل ما. فمن فقأ عين عبد أو أمة أو كسر سن أحدهما وجب تحرير المملوك اذا كان إسرائيليا، ويحرر العبد الاسرائيلي بعد سبع سنين من الاسترقاق، أما العبد الأجنبي فهو في وضع أدنى، لكن هناك اجراءات تتجه نحو الروح الانسانية في جوانب أخرى، خصوصا بالنسبة للأمة (64) .

وتناول الاسلام قضية الرق في صورها الانسانية والشرعية. وهو لم يلغ الرق بشكل حاسم، ولو فعل لاستحال الالغاء عمليا في مجتمع بشري يعيش أكثر من نصف حياته في حروب أو غارات أو فتن، ولا تخلو إحداها من استرقاق، لكن مجالات تحرير الرقيق متعددة وهي تسبق في الترتيب اطعام المساكين. وتُعطَى الأفضلية لعتق العبد المؤمن، لكن كثيرا من الرقيق غير المؤمنين أعتقوا. والأحاديث والصور النبيلة في معاملة الرقيق كثيرة. قيل للرسول ﷺ : أي الرقاب أفضل ؟ قال : أغلاها ثمنا وأنفسها عند أهلها (65). وتدخل الرسول في إطلاق سَبْيَ هوازن بعد استئذان الجيش. وقال : (من كانت له جارية فعالها (أنفق عليها) فأحسن اليها ثم أعتقها وتزوجها كان له أجران). والرقيق المسلم يعد إخوانا لغيرهم من المسلمين. وبهذا الصدد يقول الرسول ﷺ : (من كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم) (66) .

ومن أهم ما أقرته الشريعة الاسلامية جواز الفداء بالمال عن الأسرى بدل استرقاقهم. ومن أعتق يصح أن ينتسب الى مُعتِقه بالولاء فيصبح مولى

له. ودخل عدد كبير من الأعاجم في نطاق الولاء، حتى تكونت حركة جديدة من الموالي في العصر العباسي الأول وكان لها شأن في المجالات الثقافية والسياسية قبل أن تبرز حركة الزنج التي ظهرت كثورة حقيقية ضد الطبقية .

وعلى العموم لم يسد في الأوساط الاسلامية ذلك الاذلال الذي وصل إليه العبيد في نطاق الرق الداخلي بإفريقيا الوثنية، وإن ظهرت حركة ازدراء للموالي خلال العصر الأموي وقبل أن تنعكس الأمور تقريبا بعد هذا العصر. غير أن حركة التسري وامتلاك العبيد بلغت شأوا بعيدا عند الفتوح الاسلامية. وكتب الفقه في جلها لا تكاد تفرق بين الرقيق المسلم وغيره في مجال الأحكام العامة .

وبالرغم من أن عددا كبيرا من ذوي الأصول الزنجية والأعاجم قد تبوأوا مناصب عالية أو شغلوا مكانة متميزة في الوسط الثقافي أو الاجتماعي فإننا لا نسمع في تاريخ الفقه الاسلامي نداءات لالغاء الرق لا سيما بين المسلمين، بل نجد عالما إفريقيا جليلا في مطلع القرن 15 ينص صراحة على أن الوثني غير القُرَشي، إذا وقع في الأسر وأسلم لا يمنع أسلامه من استمرار الرق عليه « لأن الرق امتهان واستخدام بسبب سابقة الكفر أو مقارنته، زجرا عنه وتنفيرا منه » كما قال هذا الفقيه الواسع الاطلاع على الفقه المالكي (67) .

غير أن أحمد بابا الصنهاجي المالي خصص رسالته : معراج الصعود الى نيل مجلب السود، لتفنيد مزاعم الذين يجيزون استرقاق المسلم للمسلم وحمل بشدة على أفكارهم وروحهم الطبقية .

وعندما تولى عرش المغرب السلطان مولاي اسماعيل العلوي (توفي سنة 1727) أفتى عالم من بلاطِهِ بجواز تمليك الحراطين وهم المولَّودون من أصول عربية وإفريقية، فأحدث ضجة أدت الى نكبة بعض المعارضين لفكرة زميلهم. وبالمقابل، اتفق الملكان محمد الثالث المغربي ولويس السادس عشر

الفرنسي سنة 1777 على إلغاء الرق بين المسلمين والمسيحيين بالنسبة لرعايا البلدين (68). وكانت هذه إحدى المبادرات القانونية الأولى لالغاء الرق في العصر الحديث من جانب قطر إفريقي، حتى وإن لم يطل أمد تطبيقها، لأن الاسترقاق من جانب أقطار الشمال الافريقي اتجه الى البحر بصفة خاصة بعد أن امتدت يد البرتغال وإسبانيا منذ القرن 15 إلى سواحل هذه المنطقة كما امتدت الى السواحل الأطلسية عموما. وأطلق الأوروبيون على هذه الحركة النضالية المضادة مصطلح القرصنة دون تمييز بين العمل النضالي وأعمال النهب لمجرد النهب، والتي كان يمارسها بحارة العالم في معظم البحار. وقرصنة سكان الشمال الافريقي والتي يسميها صاحب هذه السطور المتواضع، جهادا بحريا، دخلت فيها عناصر تركية وإفريقية وحتى أجنبية في خدمة المسلمين، وحركة الجهاد البحري لا بد أن يكون لها تأثير أساسي في قرارات انجلترا بالغاء الرق وليست الظروف الانسانية في الواقع، فالسفن الانجليزية بصفة خاصة كانت عرضة للسفن الجهادية في عرض البحر المتوسط لا سيما خلال القرنين 17 و 18 وهذا الى جانب السفن المعادية الأخرى وبالأخص سفن البرتغال والأسبان. وقد استولى الانجليز على جبل طارق سنة 1704 واعترفت لهم بملكيتها معاهدة 1713، وحيث إن مراقبة بريطانيا للحركة الملاحية من جهة هذا المنفذ الهام لم تحد من نشاط السفن الجهادية فإن نداءات الغاء الرق بدأت تأخذ شكلا حادا بعد قليل منذ 1727، وهذا التقارب بين الأحداث مرده الى أن السفن الجهادية كانت تستولي على أعداد كبيرة من البيض ركاب السفن المعادية وتسترقهم ما لم يفدوا أنفسهم بالمال، أو يتم تبادلهم بأسرى من المسلمين. وإلى ذلك فإن وضع حد لبيع الرقيق يتيح لبريطانيا وسائر الأوروبيين، التفرغ لتجارة على نطاق أوسع مع افريقيا عن طريق أحلاف منتزعة أو مدسوسة، ويقوم المبشرون في ذات الوقت بعملية التنصير وانشاء مستوصفات وعلاج المرضى وتعليم الأطفال وتربيتهم في اتجاه يخدم ثقافة الأجانب ويحطم الجذور الطيبة للحضارات المحلية. وعملية تقسيم أقطار إفريقيا بين مجموعة من الدول الأوروبية في نطاق

أحلاف وأوفاق سرية ما هي إلا تتويج لسلسلة متماسكة الحلقات ضاربة في جذور الزمن بدأها البرتغال على سواحل المغرب وتابعها المكتشفون ثم الارساليات فالتجار والمهربون ثم الجيوش والادارة المباشرة .

وإذا كان الرق قد تم إلغاؤه سنة 1807 بالامبراطورية البريطانية، فإن مؤتمر إيكس لاشابيل سنة 1818 قد نص على منع القرصنة، لكن عمليات الجهاد البحري في جنوبي غرب البحر المتوسط لم تنته إلا في نهاية القرن 19 . وقد رأينا أن تقارب الأحداث وشكل تسلسلها يدين النوايا السياسية والامبريالية أكثر مما يثبت مصداقيتها .

ولا تخلو بعض النظريات الأوروبية الحديثة من تنويه بالدور الأوروبي في إفريقيا سواء من حيث الغاء الرق ونتائجه أو من حيث عملية تنصير السكان. وهكذا يرى دونيز بولم أن تجارة الرقيق اذا كانت قد دمرت كيانات المجتمعات القائمة فإن الأوروبيين قد استبدلوا بها إنتاج الفستق والكاكاو حيث يعدان أضخم حاصلات الغرب الافريقي، ومن ثم تغير النظام الزراعي تغيرا جذريا على مساحات من الأرض لا حدود لها (69) .

ويعتقد دونالد ويدنر أن بريطانيا كانت تسعى حقا الى التسلط على تجارة القرن التاسع عشر، ولكن من الصعب أن نفهم سببا آخر لالغائها تجارة الرقيق، غير الدافع الانساني (70) .

والواقع أن مقدمات الغاء هذه التجارة تطلبت زمنا طويلا من العمل الأوروبي الموزع بين الكشوف والتبشير والتجارة. وفكر الأوروبيون أن تذليل الصعوبات أمامهم في المجال الاجتماعي والاقتصادي يتطلب حوارا ونقطة التقاء هي بالذات تنصير الأفارقة الذي دشنه البرتغال في كل من الميناء بساحل الذهب ومصب الكونغو التي تنصر ملكها سنة 1491 (71) .

ووقف الاسلام العربي في وجه الارساليات بشكل قوي في افريقيا الشرقية (72) وكانت الارساليات تفد من كل أجزاء أوروبا تقريبا، ومن مختلف

المذاهب. وتعد فرنسا في رأس قائمة النشاط الكاثوليكي، يليها البلجيك والبرتغال والألمان والايطاليون والأسبان، كما كان هناك البروتستانت والأنجليكان وغيرهم .

وقلما كان هناك إقبال فردي على المسيحية (73) أما الاقبال الجماعي، فمن أسبابه تنصر الزعماء أنفسهم. وهؤلاء يتم اغراؤهم عقائديا وحتى بطرق أخرى مادية أو بشكل غير مباشر. فالمبشر يوالي الزيارات والاتصالات بالقبيلة وينشىء المستوصف والمدرسة، ويترجم الكتاب المقدس وينظم حملات ومهرجانات تثقيفية ويفرض نفسه كزعيم روحي (74). وقامت الكنيسة من جهتها بانشاء هيئة من الرهبان من الأهالي .

وبالمقابل فان الاسلام تركز في أقصى الشمال في خطوة أولى على يد العرب، وفي خطوة تالية أكبر، على يد السكان الوطنيين. وفي سائر أنحاء القارة تبنى أهل البلاد نشر الاسلام تارة باقتداء جماعي بزعيم أو ملك اعتنق الاسلام، وتارة بكيفية فردية، وطورا بفضل حركة الزوايا، وأخيرا في عمليات جهاد يتولاها مسلمون من أهل القارة، ضد الجماعات الوثنية، وفي هذا المجال الأخير يبرز موقف الاسلام حاسما وصريحا لأنه أكثر الديانات عداء للشرك والوثنية، ومن ثم تتجه الدعوة الاسلامية الى الزعماء (الوثنيين) بالدرجة الأولى، لأن أغلبهم زعماء روحيون أيضا. ورفضهم للدعوة يجر الى الحرب. وكيفما كان الأمر فالحملات ضد الوثنية معظمها أتى من الداخل عبر تاريخ القارة. وهذه الحملات تمتزج أحيانا بالدوافع السياسية، أي بدوافع الهيمنة، هيمنة جماعة على جارتها كما يحدث في جهات أخرى من العالم وفي كل زمان .

إن زنوج القارة، سواء أخضعوا للرق أو التنصير لم يكن موقفهم دائما عن رضى، كما أن مواجهتهم للاسلام القسري لم تكن على الدوام ايجابية. والمجتمع الافريقي لا يتحمل النخاسة ذليلا طائعا، فهو في حالات اليأس والعجز يصبر ويتحمل، ولكن تحمُّل العاجز (75) .

ومقابل القضاء على تجارة الرق، يرى ويدنر أن الأوروبيين لم يأتوا بشيء سوى البضائع المادية وأن المسيحية والتعليم كانا يخفيان نفاق الأوروبيين حتى في نظر القبائل التي تحالفت معهم [76]. ويذهب (باذل دافدسن) بعيدا عندما يقول : « إن التعميد في نظر الافريقي لم يكن إلا حفلة يحضر أمثالها كل يوم في داره وفي الغابة، والمسيحية لم تأته بجديد غير هذه الحفلة... كان يؤمن باله لا يختلف كثيرا عن إله المسيحيين، ولكنه كان يعبر عنه بأنه قوة إلهية واحدة تدبر الكون وتملك مصيره » [77] .

والحق أنه لا يمكن أن ننفي كل خير عن العمل الأوروبي بإفريقيا مهما كانت الدوافع، ولا ينبغي أن نجرد العرب من كل السلبيات عبر تاريخهم بهذه القارة. وأخيرا، فباستثناء التشريع المحمدي السليم، والذي اقتدى به الراشدون ووسعوه، يبقى الفقه الاسلامي في مجمله، أقل صفاء وجرأة، حول قضايا الرق، بالقياس الى ما جدّ من تشريعات في غيره من أبواب الفقه الاسلامي .

هوامش

1 ــ 1 — DE L'Andelyn (CH.): p. 134, Payot, Paris, 1958

2 ــ Op. Cit. p. 200

3 ــ Op. Cit. p. 236

4 ــ Op. Cit, pp. 433, 478, 502

5 ــ دونيز يولم Denise Paulme الحضارات الافريقية (سلسلة زدني علماً، رقم 62)، ص 172، 174

6 ــ م. س. ص 174

7 ــ دونالد ويدنر Donald Weidner، تاريخ إفريقيا، ترجمة الدكتور راشد البراوي، ص 89. القاهرة

8 ــ م. س. ص 90

9 ــ Philippe Parroy, in Revue Historama, hors série n° 42

10 ــ دونيز، م. س. ص 179

11 ــ توجد بعض النسخ الخطية من هذه الرسالة بالخزانة العامة بالرباط

12 ــ ويدنر، م. س. ص 134 ــ 135

13 ــ Ch. André Julien, Histoire de l'Afrique (col. Que sais - je,) p.68

14 ــ دونيز، م. س. ص 61

15 ــ ويدنر، م. س. ص 135و :
Histoire de l'humanité, 3,736 - 737. Unesco, Robert Laffont, Paris

16 ــ بلاذري، فتوح البلدان، ص 314، بيروت، 1957/1377. ابن عبد الحكم عبد الرحمن القرشي، فتوح إفريقية والأندلس، الجزائر 1948، ص 34

17 ــ باذل دافد سن، إفريقيا تحت أضواء جديدة، ص 105، ترجمة جمال م. أحمد. دار الثقافة. بيروت، 1961

18 ـ دونيز، م. س. ص 63. 64

19 ـ Histoire de l'humanité, 3, 734

20 ـ Op. Cit, p. 736

21 ـ Julien, Histoire de l'Afrique, p. 69

22 ـ ابن بطوطة، رحلة. 2. 204، القاهرة، 1377 ـ 1958

23 ـ ن. م. ص 205

24 ـ م. س. ص 207

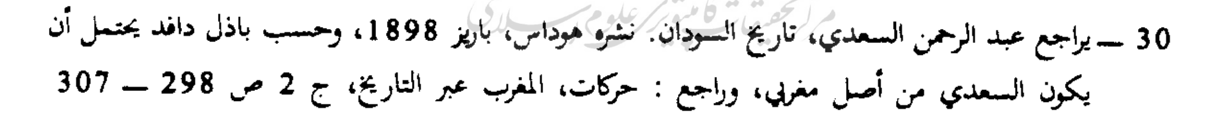
25 ـ A. Julien, Op. Cit : p. 72

26 ـ باذل، إفريقيا... ص 154

27 ـ ن. م. ص 155

28 ـ م. س. ص 157

29 ـ م. س. ص 180



30 ـ يراجع عبد الرحمن السعدي، تاريخ السودان. نشره هوداس، باريز 1898، وحسب باذل دافد يحتمل أن يكون السعدي من أصل مغربي، وراجع : حركات، المغرب عبر التاريخ، ج 2 ص 298 ـ 307

31 ـ ويدنر، تاريخ إفريقيا. ص 126

32 ـ م. س. ص 135

33 ـ ن. م. ص 137

34 ـ مسعودي، مروج الذهب، 4، 199 ـ 208، دار المعرفة، بيروت 1402%1982. الطبري محمد ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، 11، 174 ـ 326. طبعة مصورة، بيروت. ابن الأثير علي الجزري، الكامل، 5، 346 ـ 367. و 6، 2 ـ 54. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الاسلام... 3. 209 ـ 213

35 ـ مسعودي، مروج، 4، 195

36 ـــ Julien, Op. Cit. pp. 67 - 68

37 ـــ ويدنر، ص 151

38 ـــ Hist. de l'humanité, 3, 741

39 ـــ Op. Cit

40 ـــ باذل... م. س. ص 249

41 ـــ ن. م. وص

42 ـــ ن. م. وص

43 ـــ دونيز م. س. ص 83

44 ـــ Histoire de l'humanité, 3, 742

45 ـــ Philippe Parroy, Op. Cit

46 ـــ Op. Cit.

47 ـــ Olivier Redon, in Revue Historama (n° précité)

48 ـــ باذل... ص 124

49 ـــ A. Julien, Op. cit, p 79

50 ـــ ويدنر، ص 66

51 ـــ ن. م. ص 67

52 ـــ باذل... م. س. ص 194

53 ـــ ويدنر، م. س، ص 81

54 ـــ باذل... م. س. ص 195. وقيل إن ما بيع من رؤوس بشرية في إفريقيا الوسطى يقدر ب 13 مليوناً، وأوصله بعضهم إلى مائة مليون (Hist. de l'humanité 5, 1070)

55 ـــ Hist. de l'humanité, 5, 1068

56 ـ Op. Cit. p. 1070

57 ـ Ibid

58 ـ ويدنر. م. س. ص 75

59 ـ ن. م. ص 84

60 ـ ن. م. ص 76

61 ـ ن. م. ص 90

62 ـ Hist. de l'humanité, 5, 1070

63 ـ Ibid

64 ـ Alfred Bertholet, Hist. de la civilisation d'Israël, pp 185 - 194. Paris, 1929

65 ـ البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، بيروت 1981/1401، ج 3، 121

66 ـ م. س. ص 123. ويراجع أيضا، ن. م. ص 116 ـ 128

67 ـ الونشريسي أحمد بن يحيى، المعيار المعرب، بيروت، 1981/1401، ج 9، 239

68 ـ Hoeffer (M. F.), L'Univers, Afrique Australe + Le Maroc, Paris 1848, pp. 287, 369

69 ـ دونيز يولم. م. س. ص 201

70 ـ ويدنر، م. س. ص 102

71 ـ Hubert Deschamps (Col. que sais - je), n° 632, p 102 (Paris)

72 ـ Op. Cit. p. 105

73 ـ Op. Cit. p. 110

74 ـ Op. Cit. p. 111

75 ـ باذل، م. س. ص 197

76 ـ ويدنر، م. س. ص 108

77 ـ باذل... ص 203

د. إبراهيم حركات

المذهب المالكي في نيجيريا

بقلم الدكتور عبد السلام الادغيري

هذا هو عنوان البحث العلمي الهام الذي تقدم به الطالب النيجيري السيد صالح أكنوى لنيل دبلوم في الدراسات الاسلامية العليا من دار الحديث الحسنية، تحت إشراف عبد ربه عبد السلام الادغيري، وهو يقع في 504 صفحة، ويحتوي على تمهيد وثلاثة أبواب، وقد خصص الباحث التمهيد للتعريف بدولة نيجيريا وسكانها، والباب الأول للتعريف بالمذهب المالكي، نشأته وتطوره، وأصوله وقواعده، وكيفية انتشاره في مختلف الأقطار حتى وصل إلى نيجيريا، والباب الثاني خصصه للحديث عن المذهب المالكي في نيجيريا : دخوله وانتشاره، وقيام دولة اسلامية على مذهبه فيها، وزوالها، وأعلامه وآثاره في البلاد والعباد، والباب الثالث خصصه للحديث عن تطبيق النيجيريين للمذهب المالكي ومختلف التحديات التي تواجه هذا التطبيق خاصة في هذا العصر الذي تزحف فيه الجاهلية والصليبية والصهيونية بخيلها ورجلها على معاقل الاسلام وحصونه قصد اقتلاع جذوره من نيجيريا أولا ومن افريقيا ثانيا لا وفقهم الله.

وهذا البحث مهم جدا لا سيما بالنسبة إلينا نحن المغاربة إذ يذكرنا بمحامد أجدادنا وسلاطيننا وعلمائنا وتاريخهم العظيم في افريقيا والروابط المتينة التي تربط بيننا وبين إخواننا الافريقيين منذ فجر الاسلام ودخول المذهب المالكي إلى افريقيا السوداء، وهذا أمر مهم يجب أن نركز عليه أبحاثنا في المستقبل في دار الحديث الحسنية التي لم ينشئها صاحبها جلالة الملك الحسن الثاني إلا لابراز شخصية الاسلام أولا وتاريخ المغاربة العظام ثانيا .

ونظرا لما لأهمية هذا البحث في نظري فضلت أن أشارك هذه المرة في مجلتنا (مجلة دار الحديث الحسنية) الغراء، بتقديم صفحات من هذا البحث القيم الذي يستحق صاحبه عليه كل تقدير وشكر .

والصفحات التي سأقدمها للقارىء الكريم. مأخوذة من الفصل الخاص بانتشار المذهب المالكي في شمال نيجيريا. ويدور الحديث فيه حول قيام دولة إسلامية متمذهبة بمذهب مالك بن أنس رضى الله عنه. والفضل كل الفضل يرجع إلى شخصيات عالمة مجاهدة وعلى رأسهم المجاهد الكبير الشيخ عثمان بن فودي الذي لم يقطع الصلة بين سلاطين المغرب وعلمائه الذين كانوا يؤيدونه للقضاء على الشرك الذي تركز في تلك البلاد.

وقد بدأ الباحث كلامه بتعريفنا بهذا الرجل العظيم ــ أعني ابن فودى ــ فقال:

ذلكم الرجل هو عثمان بن محمد فودى بن عثمان بن صالح بن هارون ابن محمد غرطو بن جبو بن محمد شنبو بن أيوب بن ماسران بن أيوب بن بابا بن موسى جكولو.

ونظرا للدور الذي قام به في نشر المذهب المالكي في نيجيريا، فإني سأحاول إيجاز الحديث عنه في مسائل:

1 ــ مولده ونشأته.
2 ــ وضع البلاد قبل قيامه بالدعوة.
3 ــ قيامه بالدعوة وأسس دعوته الاصلاحية.
4 ــ هجرته هو وجماعته.
5 ــ بيعة الجماعة له.
6 ــ الجهاد الاسلامي الكبير وقيام دولة على مذهب مالك بعد القضاء على إمارات الهوسا السبعة.
7 ــ تطبيق المذهب المالكي عمليا.
8 ــ رسالة تأييد من سلطان المغرب.
9 ــ خليفة الشيخ عثمان.

الأولى: مولد الشيخ عثمان ونشأته:

ولد الشيخ عثمان بأرض غوبر في حوالي سنة 1169 هـ/1744 م

ونشأ في حجر والديه الصالحين اللذين كان لهما فضل توجيهه إلى الدين والعلم والعبادة (1) فأخذ مبادى العلم عن والده محمد فودى (2) ثم لازم شيوخ بلاده حتى تبحر في جميع العلوم الاسلامية من فقه وتفسير وحديث، ثم قام يعلم الناس هذه المواد ولا يعرف بالضبط متى بدأ ذلك إلا أنه تدرج من معلم صغير حتى صار معلم المعلمين وداعيا من أبرع الدعاة (3) .

الثانية : وضع البلاد قبل قيام ابن فودى بالدعوة :

بالرغم من أنشطة نشر الاسلام والمذهب المالكي في نيجيريا على أيدي التجار والمرابطين والمهاجرين والمعلمين والدعاة وغيرهم فإن انتشار الاسلام والمذهب المالكي في إمارات الهوس السبعة لم يكن بدرجة متساوية، لقد كانت هذه الامارات بمثابة سبع دول مستقلة تجمعها علاقات تعاون أحيانا وعلاقات حرب في أكثر الأحيان وكان تأثرها بالاسلام والمذهب المالكي من العوامل المؤثرة في نشر الاسلام والمذهب، ففي الوقت الذي نرى إمارة كانو وكانشة وزاريا وغيرها تزخر بالعلماء والفقهاء والمهاجرين حتى أقامت بعض هذه الامارات دولة اسلامية تطبق مقتضيات الفقه المالكي في كل مظاهر الحياة العامة والخاصة ــ وذلك منذ وقت مبكر كما رأينا فيما سبق (4) ــ نجد الاسلام في غيرها من الامارات يتأرجح بين الانتشار والانحسار، وقد ترجح في بعضها كفة الوثنية كما كان الحال في إمارة غوبر التي ولد فيها الشيخ عثمان، ومثلها في ذلك إمارة داورا، وقد يرتد بعض ضعفاء الايمان لأتفه الأسباب ويرتد غيرهم « بأفعالهم وإن كانوا يدينون للاسلام بلسانهم » (5) مثلما يذكر عن البربر أنهم ارتدوا عن الاسلام مرات عديدة قبل استقرارهم عليه (6) ومثلما يذكر عن قبيلة الطوارق أنها ما سميت بهذا الاسم إلا لأن هذه القبيلة اعتنقت الاسلام بكاملها ثم تركته فسميت بالتوارك (الطوارق) ثم أسلمت جميعها من جديد وتركت عقائدها الوثنية نهائيا (7) .

ولم يكن السلاطين أحسن حالا، ولا كان كثير من العلماء في مستوى الواجب الملقى على عاتقهم. يقول الشيخ شاغري « ومع أن بعض سلاطين الهوسا كانوا قد أسلموا قبل القرن الرابع والخامس عشر الميلادي إلا أن إيمانهم الراسخ بالأرواح والسحر الأسود لم يضعف أبدا فكانوا يكتفون من

الاسلام بمظهره الخارجي فقط... ولم يكترثوا بالشريعة فتعالوا في الجور والطغيان.. وكان هناك قلة من العلماء المخلصين يعملون على تصحيح هذه الأحوال المتردية [8]، أما أكثر العلماء فقد آثروا الراحة والدعة؛ يقول الشيخ آدم « وتعالى الملوك والسلاطين في الجور والطغيان وركن العلماء إلى الراحة والدعة وتهادنوا مع الطغاة الجبابرة » [9] .

الثالثة : قيام ابن فودى بالدعوة وأسس دعوته الاصلاحية :

لما رأى ابن فودى كل ذلك أدرك أن إصلاح هذه الأحوال المتردية إصلاحا جذريا لا يمكن أن يتم إلا بالقضاء على العوامل التي أفضت إليها، فألف لتحقيق هذا الهدف كتابين يعتبران أساس دعوته الاصلاحية وهما من أعظم مؤلفاته على الاطلاق. والكتابان هما : إحياء السنة وإخماد البدعة، وحصن الأفهام من جيوش الأوهام [10] ألح فيهما على ضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنة فيما شجر بين المسلمين من خلاف وفيما تنازعوا فيه من أفهام

وتعرض للحمقى من الدعاة الذين يفرقون الكلمة ويوقظون الفتنة ويختصمون في المسائل الفرعية التي جعل الله التوسعة فيها، فبين ألا مسوغ للانكار على الناس إلا فيما هو متفق على تحريمه ولكن « لا بأس بإرشاد العام إلى ما هو الأحوط في دينه ولا بمناظرة المجتهد ليرجع إلى الدليل الراجح » [11]، أما ما لم يرد من السنة معارض ولا مثبت أو ما له مستند من الشرع ولم يرد عن السلف فعله كالجهر بالذكر مثلا والجمع له، فلا ينبغي أن يكون سبب النزاع أيضا، بل كل واحد يلتزم بما أداه إليه اجتهاده ولا يكون مبتدعا عند القائل بمقابله وإلا أدى ذلك لتبديع الأمة كلها [12]. وأكد على هؤلاء الدعاة أن عليهم في تنقلاتهم في سبيل الله أن يصحبوا معهم الزاد الحلال يأكلون منه ولا يعتمدون على هدايا الناس، ثم حذرهم من الاشتغال بعيوب الناس [13] .

وكذلك استنكر على عامة الناس ما وجدهم عليه من الاتباع المطلق للشيخ ولو قام الشيخ بما يصادم السنة الثابتة، فبين أن السنة حجة على الجميع لأنها معصومة وليس عمل أحد من الناس حجة على السنة فوجب

« أن نعرض ما جاءنا من الأئمة على الكتابة والسنة فما قبلاه قبلناه وما لم يقبلاه تركناه، وإن كانوا من جنس من يقتدى به، لا ردا له ولا اعتراضا عليه بل لأننا لم نفهم وجه رجوعه إلى القواعد الشرعية كما فهمنا غيره »(14) .

هذه هي بعض أسس دعوته الاصلاحية التي جاهد من أجل تحقيقها جهادا كبيرا ولم يكتف ابن فودى بتدوين هذه الآراء في الكتب، بل كان يخرج من مدينته « ديغل » إلى الآفاق القريبة والبعيدة لابلاغ الجميع هذه الرسالة الاصلاحية ولتعليم الدين الصحيح الذي كان يرى ضرورة الرجوع إليه لتحقيق هذا الاصلاح. وكان لا يرجع من ذلك إلا وقد تاب على يديه خلق كثير وهدى الله به ما لا يحصي من العباد(15). وعندما يكون الشيخ في مدينته في ديغل يجتمع الناس يسألونه في أمور دينهم حتى تكون من ذلك شبه مدرسة يعلم الناس فيها الدين الصحيح الذي يدعوهم للرجوع إليه ويفسر القرآن ويدرس الحديث ويرسخ الفقه المالكي في عقول العامة والخاصة، ويعلمهم حتى التصوف، وظل على ذلك حتى ترسخت آراؤه الاصلاحية في عقول الجميع، وقد أطلق اسم « الجماعة »(16) على الذين يحضرون هذه الدروس والوعظ بانتظام، وهم الذين صاروا له سندا وأنصارا فيما بعد، كما سنرى بعد قليل .

ولمدة ثلاثين سنة أو أكثر (1774 ـ 1804 م) حمل هذه الرسالة إلى الناس بدون كلل ولا ملل، « وكان صبورا حتى على أسئلة غبية »(17) . ولكن لما كان وعظه ودروسه موجهين إلى الجماهير فقد كان يحضرها العلماء الظلمة الذين ذكرنا أنهم تهادنوا مع السلاطين الظلمة، وكان هؤلاء العلماء يكرهون الشيخ عثمان ودعوته الاصلاحية فلم يكن حضورهم إلى وعظه ومجلس درسه إلا لتفقد المطاعن عليه، ولكن الشيخ عثمان رغم علمه بذلك، لم يحاول أن يمنعهم من الحضور بل إنه كان إذا طرحوا عليه سؤالا أجابهم بمنتهى الأدب والاحترام وله عدة مؤلفات في الرد على مطاعنهم عليه(18) . وكمثال يدلنا على نوع المطاعن التي كانوا يوجهونها إليه والصورة التي كانت تأخذها هذه المطاعن، نذكر هنا الرسالة التي وجهها إليه الشيخ مصطفى الرناوي يستنكر عليه فيها حضور النساء لوعظه. يقول الشيخ مصطفى في رسالته :

« عليك منا تحيات مباركة شممن مسكا وسكا من يلاقونا
أيا ابن فودي قم فأنذر الجهلا لعلهم يفقهون الدّين والدّونا
فامنع زيارة نسوان لوعظك إذ خلط الرجال بنسوان كفا شينا
لا تفعلن ما يؤدي للمعايب إذ لم يأمر الله عيبا كان يؤذينا
إن الممات وما بعد الممات وجهلا بالعواقب وعظ كان يكفينا » [19]

ولما تلقى الشيخ عثمان هذه الرسالة أمر أخاه عبد الله أن يرد عليها، فجاء الرد على مثل بحرها ورويها كالآتي :

« ياأيها الذي قد جاء يرشدنا سمعا لما قلت فاسمع أنت ما قلنا
نصحت جهدك لكن ليت تعذرنا وقلت سبحان هذا كان بهتانا
إن الشياطين إن جاءوا لمجلسنا هم من يشون سوء القول طغيانا
لسنا نخالط بالنسوان كيف وذا كنا نحذر لكن قلت سلمنا
إن كان ذاك ولكن لا أسلم أن يتركن بالجهل هملا كان يؤذينا
إن ارتكاب أخف الضر قد حتما يكفر الجهل إن ذا كان عصيانا
هذي البلاد وجدنا قومها غرقوا بالجهل نمنعهم أن يفقهوا الدينا
قد قيل تحدث للأقوام أقضية بقدر ما أحدثوا خذ ذاك ميزانا
الحمد لله ذي الأنعام هادينا ثم الصلاة على المختار هادينا [20]

هذه صورة مصغرة لما كان يجري بين ابن فودى وبين المناوئين له من علماء زمانه، فكان يرد عليهم بنفسه أو ينيب أخاه عبدالله كما في المثال السابق أو ينيب ابنه محمد بللو، فيأتي الرد ببراهين ساطعة وحجج قاطعة فيقتنع بعضهم للحق ويعاند بعضهم الآخر ويركب رأسه ويتمادى في اللجاج، ولكن شيئا من ذلك لم يفت من عضد الشيخ عثمان فظل يعامل الجميع معاملة حسنة حتى « تمكن في الأخير من تحويل ألد خصومه إلى أخلص أصدقائه، كما تحول بيته إلى ما يشبه جامعة مصغرة يقصدها القاصي والداني من الشيوخ في طلب العلم والهداية » [21]، فطار ذكره في الآفاق حتى ضربت إليه آباط الابل من كافة إمارات الهوسا السبعة فازداد عمقا على عمقه بتسخيره كافة مواهبه في خدمة هؤلاء القاصدين حتى صار أعلم أهل نيجيريا في زمانه فصار الناس يطلقون عليه عدة ألقاب ترمز إلى ذلك مثل : « شيخ نور زماني (نور الزمان) وشيخ ما لمن ما لمن (معلم المعلمين أو أستاذ الأساتذة) وما لمن أبن بيا (المعلم الجدير بأن يقتدى به) وغير ذلك » [22] .

الرابعة : هجرة ابن فودى والجماعة :

وكان الشيخ عثمان لا يزور الملوك كما يفعل العلماء،ولكن بسبب هذه الشهرة المستفيضة وكثرة عدد الجماعة أرسل إليه ملك غوبر يستقدمه إليه، فقرر الشيخ أن يغتنم هذه الفرصة لتقوية دعوته وذلك بتوجيهها إلى الملك نفسه، فلما حضر بين يدي الملك شرح له الاسلام الصحيح الذي يدعو الناس للرجوع إليه وطلب إليه العمل على إحياء معالم هذا الدين الحنيف وإقامة العدل بين الرعية، فأعجب الملك به حتى أجابه بالسمع والطاعة وأسند إليه الفتوى في مجلسه ولم يمض إلا فترة قصيرة حتى صار ابن فودى المرجع الوحيد للملك من بين سائر العلماء والفقهاء[23]، إلا أن هذا التفضيل أثار حسد هؤلاء العلماء فصاروا يتلمسون له المثالب لدى الملك، كما أدى مِن جهة أخرى إلى زيادة شهرة الشيخ وبالتالي مضاعفة عدد جماعته حتى صار الملك نفسه يتوجس منه خيفة على عرشه. ولهذه الأسباب جميعا رأى الملك في الأخير أن يتخلص منه فقام بمحاولة اغتياله « ولكن الله رد كيده في نحره »[24] .

وبعد فترة قصيرة من هذه الحادثة قضى الملك نحبه وخلفه ابنه نافاتا على عرش غوبر وكان أشد بأسا من أبيه وأكثر طغيانا وعدوانا » فأصدر قرارا بتحريم اعتناق الاسلام وألزم كل من لم يرث الاسلام عن آبائه بأن يرتد إلى ما كان عليه آباؤه وأجداده وكذلك بتحريم العمائم على الرجال والحجاب على النساء، وبتحريم الوعظ والارشاد على غير الشيخ عثمان بن فودى[25]. وبعد ذلك أرسل الملك إلى الشيخ عثمان يأمره بالخروج من بلده ويشترط عليه في ذلك أن لا يصاحب أحدا من جماعته غير عياله « فأجابه الشيخ عثمان بأنه سيخرج ولكنه لن يمنع أحدا يريد أن يتبعه »[26] .

وهكذا هاجر الشيخ مع جماعته يوم 10 ذي القعدة 1218 هـ الموافق 21 فبراير من عام 1804 م ونزلوا بأطراف الصحراء على حدود بلاد غوبر بالمكان المسمى قدو، ولكن أهل غوبر لم يسمحوا للجماعة بأن يهاجروا بسلام بل أخذوا يقطعون عليهم الطريق وينهبون أموالهم، بل قبضوا على كثير من أفرلد الجماعة ونسائهم وأولادهم وباعوهم كعبيد[27]. وأمر الملك

بمصادرة أملاك من هاجر من أفراد الجماعة [28]. ومع ذلك « تتابعت أمواج الهجرة حتى كثر المهاجرون فبلغوا نحو عشرة آلاف [29] من بينهم كبار الشخصيات من العلماء والفقهاء بل وعدد كبير من أفراد الأسرة المالكة، فكان من ذلك أن غضب الملك غضبة عارمة فكتب إلى الشيخ عثمان بأن يرجع فورا » فرد عليه الشيخ بالرفض حتى يتوب من ذنوبه ويرجع إلى الاسلام الصحيح ويرد إلى الجماعة جميع ما سلب منهم من الأموال والممتلكات [30].

الخامسة : بيعة الجماعة للشيخ عثمان :

لما رفض الشيخ عثمان الانصياع للأوامر الملكية استفتى الملك علمائه في شأنه فأفتوه بأن عثمان وجماعته خارجون عن القانون بهذا الرفض وبناء على ذلك أرسل الملك إلى عثمان يعلن عليه الحرب لاستئصال شأفته هو وجماعته، فضاقت الأرض على الجماعة بما رحبت فرأوا ألا مناص من مقاومة هذه الحالة [31]، فاتفقوا على مبايعة الشيخ عثمان على طاعة الله ورسوله والجهاد في سبيله. لقد كان ابن فودى إمامهم ومعلمهم ومرشدهم فليكن من الآن قائدهم وأميرهم. وهكذا قام الجماعة بمبايعة الشيخ عثمان على طاعة الله ورسوله والجهاد في سبيله والسمع له والطاعة في المنشط والمكره [32]. فتلقب الشيخ من ذلك اليوم بلقب « ساركن مسلماني » أي أمير المسلمين » [33] عوضا عن أمير المؤمنين وذلك إسوة بيوسف بن تاشفين [34] نظرا لشدة تأثر سكان غرب افريقيا عامة بالمرابطين [35]. وقد تمت البيعة يوم الخميس 17 ذي الحجة سنة 1218 هـ الموافق 28 سنة 1804 م، وبعد تمام البيعة : « عمد الشيخ عثمان إلى تشكيل الدولة على النظام الاسلامي، فاختار أخاه عبدالله وزيره الأول وصديقه عمر الكموني وزيره الثاني وصديقه شنبو بن عبد الرحمان إمامهم في الصلاة وقاضيهم في الخصومات، وجعل محمد بن الحسن الملقب سعدار صاحب اللواء وقائد الجيوش [36] فتم بذلك تشكيل دولة اسلامية تنفذ أوامر الله ورسوله وتحافظ على حدوده وتحمي ذمارها وتدافع عن أرواح المسلمين وأموالهم فاطمأنت نفوس الجماعة فعمدوا إلى بناء حصن حصين وحفروا حول الحصن خندقا عميقا استعدادا للهجوم الكاسح الذي توعد به ملك غوبر [37].

السادسة : الجهاد الاسلامي الكبير وقيام دولة مذهبية مالكية على أنقاض الامارات :

ولما أتم مالك غوبر جمع الأوباش وأقبلوا للقضاء على الجماعة زحفت الجماعة عليهم فهزم الله جيوش غوبر وغنم الجماعة أموالهم وأسلحتهم (38)، فشاع خبر هزيمة غوبر بين ملوك الهوسا وبعث إليهم ملك غوبر رسلا يستنجدهم على ابن فودى وجماعته وعلى سائر الفلانيين المتوزعين في تلك الرقاع الواسعة من البلاد، فلما علم ابن فودى بذلك بعث هو بدوره الرسائل إلى هؤلاء الملوك يوضح لهم فيها حقيقة الأمر ويدعوهم إلى نصرة الاسلام فأبوا إلا أن ينتصروا لملك غوبر ويغسلوا العار، فأخذ كل ملك يضطهد ويقتل كل من بناحيته من أعوان الشيخ من الفلانيين والهوسانيين على السواء فجعل هؤلاء يستنجدون بالشيخ عثمان فكتب إلى جميع أنصاره في كل بلدة أن يستعدوا للدفاع عن أنفسهم ويستعينوا بالله على أعدائهم فأوفد « كل طائفة من هؤلاء إمامهم أو قائدهم أو رئيسهم إلى ابن فودى ليبايعه ويأخذ منه لواء الجهاد في سبيل الله، فعقد ابن فودى لهم ما يبلغ أربعة عشر لواء مع كل قائد، وأذن لكل قائد أن يجاهد المناوئين له في ناحيته » (39) .

وهكذا انتشر الجهاد الذي انتهى بعد بضع سنين بسقوط جميع إمارات الهوسا السبعة وقيام دولة مذهبية ماليكة مرابطية على أنقاضها .

السابعة : إخراج الفقه المالكي من حيز الأقوال إلى حيز الأفعال :

لما سقطت جميع إمارات الهوسا في أيدي فقهاء المذهب المالكي بزعامة كبير مجتهديهم الشيخ عثمان بن فودى، واجه هؤلاء الفقهاء مشكلة من نوع آخر، لقد كانوا قبل ذلك يعلّمون الناس الفقه والتصوف وغير ذلك ويؤكدون عليهم ضرورة تطبيق مقتضيات مذهبهم المالكي على أكمل وجه، أما الآن فلم يبق وقت للوعظ والارشاد، فقد حان الوقت لتحويل أقوالهم إلى أفعال في هذه الأراضي الشاسعة، لذلك احتاجوا إلى وضع قواعد يسير الحكام على مقتضاها، وشددوا في ذلك حتى لا يغتر هؤلاء الحكام بالسلطة

فيأتوا بأفعال تناقض ما كانوا يقولونه للناس من قبل، فألف الشيخ عثمان كتاب (أصول الولاية) وألف أخوه ووزيره عبدالله بن فودى كتاب (ليالي الحكام) وألف ابنه محمد بللو كتاب (الغيث الوابل في صراط الامام العادل) وغير ذلك مما سنتعرض له عند الحديث عن أعلام المذهب المالكي في نيجيريا ومؤلفاتهم التي تدلنا على مدى نبوغهم في هذا المذهب السني [40]

إلا أن جل ما كتبوه في هذا الصدد لا يخرج عما كتبه الامام المغيلي من قبل لما سبق أن ذكرناه من عمق تأثر علماء نيجيريا به بصفة عامة [41]، فكانت كتاباتهم في الموضوع بمثابة شروح لما كتبه الامام المغيلي وإنما يظهر فضل هؤلاء الأئمة في تحويلهم إلى الأفعال ما رسمه المغيلي في الأوراق، حتى قامت في نيجيريا ولأول مرة حكومة مذهبية مالكية شملت جميع إمارات الهوسا السبعة وامتدت جنوبا إلى أرض يوربا في غرب البلاد .

ونشير فيما يلي إلى بعض ما أكدوا عليه في كتاباتهم، والذي هو عين ما قاموا بتطبيقه تطبيقا صارما بدءا بأنفسهم وانتهاء بآخر فرد من أفراد الجماعة الاسلامية وذلك بقدر ما يعطينا فكرة عامة عن تلك الدولة الاسلامية المالكية توضح لنا يسر التأثير العظيم والعميق في عامة المسلمين في نيجيريا إلى يومنا هذا، فأول من شدد عليه الجميع هو الأمير نفسه فجعلوا واجباته في مقدمة الأبواب. فقد ذكر الامام المغيلي في وصيته المتعلقة بواجبات الأمير أنه يجب عليه تقوى الله في الرعية كما يجب أن يعلم « أن الله ما ولاه عليهم ليكون سيدهم بل ليصلح لهم دينهم ودنياهم ويحسن كما أحسن الله إليه ويشكره » [42]، فكان أول نص في دستور الدولة الاسلامية التي أقامها هؤلاء الفقهاء هو أن على الأمير « أن يعلم أنه إنما نصب لاقامة العدل بين الرعية ولتطبيق الشريعة ولم ينصب ليظلم الرعية... وأنه يجب عليه أن يجتهد في القيام بهذه المهمة ويشكر الله أن أتاح له فرصة القيام بذلك » [43] .

وبين الامام المغيلي أن من واجبات الأمير أن يعلم أنه مسؤول أمام الله عن الرعية جميعهم وأنه لما كان متعذرا عليه أن يقوم وحده باصلاح شأنهم

وجب أن ينظم مملكته تنظيما يمكنه من ذلك بأن يستعين بالنواب من الوزراء والقضاة والعقلاء والمحتسبين وغيرهم (44). وكانت طائفة القضاة من بين هؤلاء الأعوان محط العناية البالغة، فواجب عليهم أن يحكموا وفقا للفقه المالكي (45)، بل ذكر الامام المغيلي أن عليهم أن يحكموا بمشهور المذهب وأن « الحكم بغير المعتمد جور وضلال » (46)، أما الحكم بخلاف مقتضى الشرع فذاك كفر بعينه. وقد شدد الامام المغيلي على هذه المسألة بالذات فتجده يختم وصاياه بقوله « وفي هذا القدر كفاية لمن سبقت له العناية، وكل ما نوصيك من أمر دينك ودنياك تعرفه تماما، وإذا نسيت شيئا منه فلا تنس أن من غير حكم الله فقد كفر » (47) .

فكان كل ذلك من نصوص دستور الدولة الاسلامية الجديدة؛ فقد جمع الشيخ عثمان قضاته وأكد لهم ضرورة التدقيق في تطبيق الأحكام وختم كلامه بقوله : « إذا جاز أن تنسوا شيئا مما قلت لكم فلا تنسوا أن أي قاض غير حكم الله فهو كافر لأنه يحكم بالظلم ويجعل الحق باطلا والباطل حقا ويزعم أن ذلك شريعة الله تعالى فتأكدوا أن من فعل ذلك يعتبر كافرا » (48)

ومن جهة أخرى فإن الأمير لما كان مضطرا لاتخاذ الأعوان من الوزراء وغيرهم كما أوضح الامام المغيلي فيما تقدم، فقد يتكل على هؤلاء الأعوان في تسيير أمور الرعية مع أنه هو المسؤول أمام الله عن هؤلاء الرعية ولذلك أكد المغيلي على خطورة مثل هذا الاتكال فقال « ورأس كل بلية احتجابه عن الرعية » (49) . وكرر مضمون ذلك في وصايا متعددة وبعبارات مختلفة كقوله « وأعظم البلية الغفلة عن الرعية » ؟ « وكره الذامين ومدح المادحين» (50) وذلك قصد ترسيخ مدلولها في أذهان الملوك والأمراء، لذلك كان من أبرز نصوص دستور الدولة الاسلامية الجديدة قولهم : إنه «لا أخطر من احتجاب الخليفة عن الرعية والاعتماد على أعوانه إذ كثيرا ما تكون الشكاوي موجهة ضد هؤلاء الأعوان لا ضد الخليفة نفسه فيكون الخليفة باحتجابه عن الشعب كالراعي يمسك بقرون أبقاره ليمكن السارق من سرقة ألبانها » (51). ولذلك كان أمير المؤمنين الشيخ عثمان بن فودى يتجول بنفسه في الأسواق وغيرها للضرب على أيدي المتلاعبين بالكيل والميزان وما شابه ذلك (52) .

ومما شدد عليه الامام المغيلي في وصاياه للأمراء مبدأ سد الذرائع الذي سبق أن تحدثنا عنه كأصل هام من أصول المذهب المالكي (53)، فقد منع الامام المغيلي في هذه الوصايا كل ما يؤول إلى الفساد بقصد أو بغير قصد، من ذلك مثلا قوله بحرمة الهدايا إلى السلطان ومنعه السلطان من أن يعاقب أحدا بالغرامة إلا بشروط محددة وصارمة. يقول الامام المغيلي ومن الظلم ما يأخذ الأمير على تولية القضاء أو غيره وهو حرام باجماع المسلمين وذريعة لافساد الدين وفتح لأبواب الرشاوى وقهر المساكين... ومن الظلم الرشي لسلطان وقاض وعامل... وكذلك قبول الهدية من الرعية فإنه باب كل بلية وإذا دخلت الهدية على ذي سلطان خرج عنه العدل... ومن الظلم العقوبة بالمال كأخذ مال السارق والزاني وهي حرام على كل حال إلا اذا كانت جناية الجاني متعلقة بذلك المال (54) .

ومن الوصايا التي أسداها الامام المغيلي للأمير وهي من أصل سد الذرائع قوله بضرورة منع الكفار من إظهار ضلالهم في الأماكن العامة. فقد بين المغيلي أن من واجبات الأمير ردع الناس عن الفساد وبين أن ذلك يجب أن يكون بالوسائل الشرعية ووفقا لمقتضيات **الفقه المالكي** ثم قال « لا بد من ردع المفاسد الدينية والدنيوية بالمقامع الشرعية على حسب الطاقة البشرية ولا يجوز أن يترك مفسد على فساده مع إمكان ردعه عنه (55). ثم ذكر من بين الفساد الذي يجب ردعه منع الكفار من إظهار ضلالهم في الأماكن العامة في بلد إسلامي. وبين أن على الأمير أن يمنع ذلك سدا للذرائع، لأن هؤلاء الكفار لو لم يمنعوا من « إظهار شرك أو شرب خمر أو فطر في شهر رمضان أو زنا أو غير ذلك من المنكرات وأنواع ضلالهم لكان ذلك ذريعة لأن يفعل مثل فعلهم ضعفة العقول من العامة والنسوان والصبيان » (56). ومن هذا القبيل قيام المغيلي نفسه بهدم كنائس اليهود في قرية توات الاسلامية قبل هجرته إلى نيجيريا (57) وقيام سحنون بتشتيت شمل المبتدعين ومنعهم أن يجتمعوا لاظهار زيغهم في الأماكن الاسلامية العامة (58) وغير ذلك.

ومما أكد عليه الامام المغيلي كذلك في نفس الصدد، أنه لا يجوز أن يفعل بالمفسد فوق ما يرتدع به إلا إذا كان مصرا على فساده فيجوز لأنه

ظالم والظالم أحق من يحمل عليه ولأن من مقاصد الشرع « درء » المفاسد وجلب المصالح بحسب الامكان في كل زمان ومكان وليس الخبر كالعيان، ولذلك قال الامام العادل عمر بن عبد العزيز : « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » [59] وكذلك أوضح الامام المغيلي أنه « لا بد من إزالة الفساد على كل حال وإذا تعارضت مفسدة ومصلحة فدرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وإن تعارضت مفسدتان إحداهما أكبر من الأخرى فدرء المفسدة الكبرى أولى، وإذا تعارضت مفسدتان إحداهما دينية والأخرى دنيوية فدرء المفسدة الدينية أولى » [60] .

ولا يمكن أن نتطرق هنا إلى جميع ما ورد في وصايا الامام المغيلي بدون أن نخرج عن موضوعنا الأصلي فالمهم الآن أن هذه الوصايا لم يكتف المجاهدون النيجيريون المالكيون باعتبارها من أبرز نصوص دستور دولتهم المالكية بل بالغوا في تطبيق مقتضياتها حتى أخرجوا الفقه المالكي بأكمله من حيز الأقوال إلى حيز الأفعال فصار مذهبا يشاهد في كل مظهر من مظاهر الحياة العامة والخاصة وكان مما يسر لهم مهمتهم أن معظم رجالات هذه الدولة إما ممن بلغ رتبة الاجتهاد في الفقه المالكي وإما ممن يدخل نفسه خطأ في هذه الرتبة، فكان من السهل عليهم أن يتعاونوا على تطبيق جميع مقتضيات هذا المذهب، ثم بالغوا في ذلك بالنظر إلى الظروف التي أحاطت قيام دولتهم وعزمهم الأكيد على القضاء على جميع مظاهر الفساد التي كانت سائدة قبل ذلك، فكان من نتائج هذه الدقة بل الصرامة في تطبيق الفقه المالكي ووصايا الامام المغيلي أن ساد الأمن جميع أرجاء الدولة المالكية المترامية الأطراف حتى اعترف بهذه الدولة القاصي والداني والموافق والمخالف والصديق والعدو، فقد تحدث كاتب انجليزي عن هذه الدولة فقال : « إن شريعة القرآن طبقت في عهد الشيخ عثمان بن فودي ومن بعده تطبيقا صارما حتى ساد الأمن جميع الأرجاء إلى حد أنه في غير وقت الحرب يكون بإمكان أية امرأة أن تحمل فوق رأسها صندوقا من ذهب، وتجول به جميع أرجاء المملكة الفلانية ولا يتعرض لها أحد » [61] .

الثامنة : رسالة تأييد من سلطان المغرب :

ولما كان قيام مثل هذه الدولة أكبر انتصار للمذهب المالكي وكان

المغرب هو الذي يحمل راية نشر المذهب المالكي كما رأينا فيما سبق [62] فقد جاءت قمة الاعتراف على لسان السلطان المغربي الذي أبى إلا أن يشكر الشيخ عثمان ويعرب له عن رضاه بل عن محبته له لجلال ما قام به في هذا الصدد فبعث إليه رسالة محررة بتاريخ 18 جمادى الثانية عام 1225 هـ وهو العام الذي سقطت فيه آخر إمارة من إمارات الهوسا السبعة. يقول السلطان المغربي مولاي أحمد بعد البسملة والديباجة : « إلى السيد الذي فشى في الأقطار السودانية عدله واشتهرت في الآفاق المغربية ديانته وفضله، العلامة النبيه العديم الشبيه في زمانه ذو النورين العلم والعمل الذين هما منتهى الأمر السيد عثمان بن محمد بن عثمان بن صالح الفلاني نفع الله بعلومه القاصي والداني سلام منا عليه ما اشتد شوقنا إليه ورحمة من الله تغشاه حتى لا يخشى إلا الله والله أحق أن تخشاه وبعد، فلقد بلغنا من الثناء عليك والتعريف بأحوالك وأفعالك ذلك ما أوجب محبتنا وتسليمنا إليك.. فالله تعالى يجازيكم عن الأمم خيرا ويقيكم ضيرا ويديم دولتكم محفوفة محفوظة وبعين العناية ملحوظة... ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور » [63]

وبعد أن وطد الشيخ عثمان أركان المذهب المالكي في نيجيريا توطيدا لا زحزحة بعده وطبق أصول المذهب وقواعده حتى نال محبة السلطان المغربي وغيره من الأخيار الغيورين على هذا المذهب طفق يحارب البدع في جميع أرجاء مملكته وجاهد في ذلك أيضا جهادا مريرا حتى أنه يعتبر من أعظم من حارب البدعة في غرب افريقيا [64].

ولم يهدأ له بال حتى رفع عماد السنة في كافة أرجاء الدولة وأعلى منارها فيها وخفض وجود البدعة وكشف أنوارها، وكشف طرق الأباطيل وطمس آثارها وبين مناهج الحقائق وشيد أسوارها وأمر باتباع السنة وألزم ايثارها وبعد أن تم له كل ما أراد تحقيقه من الاصلاح قسم دولته بين ابنه محمد بللو وأخيه عبدالله، لذلك يرى رولاند أن الشيخ عثمان رجل دين أكثر مما هو رجل حكم. يقول : « وكان عثمان دان فوديو رجل دين أكثر من

رجل حكم ولذا فقد انتقلت الادارة الفعلية والتوجيه الفعلي إلى ابنه محمد بللو الذي حكم نصف الدولة من سوكوتو وحكم أخوه عبدالله النصف الآخر من جاندو »[65]. وبعد ذلك انصرف الشيخ عثمان إلى التأليف واعطاء التوجيهات إلى أتباعه في المسائل الدينية والسياسية إلى أن توفي في 3 جمادى الآخرة سنة 1230 هـ الموافق 20 ابريل 1817 م[66]، ودفن في مدينة سوكوتو وقبره فيها لا زال مثابة يؤمها جمهور من الزائرين[67]، ولقد قمت شخصيا بزيارة ذلك القبر للتأكد مما كنت أسمعه من كثرة الزائرين فوجدت الأمر فوق ما يقولون .

التاسعة : محمد بللو خليفة الشيخ عثمان :

بعد وفاة الشيخ عثمان خلفه ابنه محمد بللو كأمير المؤمنين أو أمير المسلمين كما يفضلون أن يسموه حسبما تقدم[68]، وكان امتدادا طبيعيا للشيخ عثمان، واهتم بللو بالعلم اهتماما بالغا فقرأ في حياته ما يزيد على 20 000 كتاب[69] وخلف من المؤلفات ما ينطق بتفوقه على أقرانه ويبرهن على قوة ملكته العلمية[70] وكان مع كل ذلك متواضعا يرتدي أبسط الثياب، وكان حريصا أشد ما يكون الحرص على أموال الدولة فقد كان لا يرضى مثلا أن يشعل مصباح الدولة لغرضه الشخصي إلا أن يكون ذلك للمصلحة العامة[71]، وكان زاهدا لا يقبل الهدية من أحد بل كان لا يمد يده إلى شيء من الغنائم مع علمه بحقه الشرعي فيها كأمير المسلمين، فكان يصر على ألا يأكل إلا من عمل يده، لذلك كان يشتغل في مزرعته ويقوم بجميع متطلبات الزراعة فيها بنفسه، حتى اقتدى به في ذلك سائر الأمراء إلى درجة أن أمير كانو عجز في إحدى السنوات عن توفير ثمن أضحية بسبب مرض ألم به خلال السنة فأخره عن عمله في مزرعته، فجاء يوم العيد يعتذر إلى الناس عن عدم تمكنه من القيام بسنة الأضحية في ذلك العام[72]. فإذا كان هذا شأن السلطان الذي يبلغ رعاياه عدة ملايين فما هو شأن غيره من الأمراء والسلاطين في سائر الامارات السبعة ؟ فقد كان من الطبيعي حينئذ أن يتعاون هؤلاء الحكام على تطبيق الشريعة على عامة الشعب تطبيقا صارما، وهكذا استمر تطبيق الفقه المالكي في نيجيريا تطبيقا لا هوادة فيه إلى أن تدخل الاستعمار في هذه البلاد .

ومن جهة أخرى اهتم الخليفة محمد بللو بتوسيع حدود دولته حتى امتدت إلى وسط بلاد يوربا في غرب نيجيريا [73] حتى كان ذلك من أكبر ما أزعج الطلائع الأولى من المبشرين الذين دخلوا إلى هذه المناطق [74]. وبعد وفاة محمد بللو ظلت سلالة الشيخ عثمان تتوارث عرش سوكوتو تحكم عامة المسلمين في نيجيريا وتسهر على حسن تطبيق أصول وقواعد المذهب المالكي في الحياة العامة والخاصة معا، واستمر الحال هكذا إلى أن سقط شمال نيجيريا بأكمله تحت سيطرة بريطانية في فاتح يناير عام 1900 [75] فضعف نفوذ الأمراء المسلمين حتى لم يبق لسلطان سوكوتو إلا سيادة اسمية [76]. ولكن المستعمر لم يستطع الاجهاز على هذا المنصب تماما بالرغم من شراسته في حكم البلاد، فظل سلطان سوكوتو يمارس مهامه التقليدية كأمير المسلمين إلى أن غادر المستعمر بإعلان الاستقلال في فاتح أكتوبر من عام 1960 م ومع أن المستعمر ترك خلفه جهازا إداريا يضمن استمرار مصالحه ونظامه في البلاد ويحول دون الرجوع إلى الحكم الاسلامي السابق فإن المسلمين يسعون اليوم سعيا حثيثا لانشاء مجلس اسلامي أعلى يتمكن أمير المسلمين بواسطته من التأثير الفعلي على جميع المسلمين في نيجيريا، وقبل أن يتم ذلك فإن أقل ما يقال في حقه أن عامة المسلمين في نيجيريا لا زالوا ينظرون إليه كالمدافع الأول عن مصالحهم، من ذلك مثلا أنني سافرت إلى شرق نيجيريا في عام 1981 م لمعاينة مشاكل الأقلية المسلمة في ذلك الاقليم الصليبي من دولة نيجيريا قبل تحرير فصول هذا البحث فوجدت الحاج عبدالله كالو الاتشي في محنة عظيمة مع المبشرين الذين قاموا بهدم مسجده بدون أدنى مبرر، ولما لم يستطع أصحاب السلطة هناك أن يفعلوا شيئا لحل المشكلة نظرا لكونهم مسيحيين علاوة على الرشاوي التي ملأت جيوبهم وجعلت الحق باطلا والباطل حقا، كما سنوضح عند الحديث عن عراقيل انتشار الاسلام والمذهب المالكي في شرق نيجيريا [77]، فقد اضطر الحاج عبدالله المذكور لرفع الشكوى إلى سلطان سوكوتو على بعد حوالي ألف وخمسمائة كيلومتر من مدينة أباري التي وقعت فيها المشكلة، وذلك باعتبار ما قام به هؤلاء الصليبيون خرقا سافرا لدستور نيجيريا الذي نص على حرية الديانة [78]، فسافرت معه من مدينة اباري حتى وصلنا إلى

السلطان يوم 15 غشت من عام 1981 م فأكرم السلطان وفادتنا وأحسن الاستماع إلينا، ومع أنه لم يفعل أكثر من ذلك فإن مجرد تحمس الحاج لرفع مثل هذه الشكوى إليه رغم تباعد الديار، هو بلاشك مما يدلنا على المكانة التي لا يزال يحتلها في قلوب المسلمين في كافة أرجاء نيجيريا كما يشعرنا بأن تمكينه من القيام بدوره كاملا وبالتالي الرجوع إلى الحكم الاسلامي في نيجيريا ليس بأمر بعيد المنال، خاصة وأن نسبة المسلمين في البلاد تزيد على 80 في المائة من مجموع السكان كما تقدم[79] بل إن بعض الحركات الاسلامية في نيجيريا اليوم قد بدأت تثور في وجه الحكومة مطالبة باستئناف الحكم الاسلامي الذي لم يتوقف إلا بسبب الاستعمار، ولو أن الحكومة لا تقف من هؤلاء إلا موقفا عدوانيا[80] .

هاته هي الصفحات التي اخترت أن أقدمها إلى قراء مجلتنا حتى يعرف القارىء الكريم المواضيع التي يطرقها خريجو دار الحديث الحسنية من جهة وما يمكن أن يعلق عليهم من الآمال في إحياء مذهب السنة في افريقيا الفتية التي تنظر إلى المغرب بنظرة الاحترام والتقدير في هذا المجال من جهة أخرى .

وإذا كنا نشكر الباحث عما قام به، فإننا نريد منه ألا يقف ببحثه عند الحد الذي يستحق به الدبلوم من دار الحديث الحسنية، بل إننا نريد منه أن يستمر في بحثه وأن يقدم لنا مخطوطات نيجيرية من كتب ورسائل رسمية وشخصية بين العلماء وبين الأشخاص على حد سواء حتى نتمكن من معرفة التاريخ الحقيقي للمذهب المالكي في نيجيريا ومدى تقديره واحترامه في نفوس السكان قديما وحديثا أولا، وحتى يمكن الاستفادة من ذلك في محاربة أعداء الاسلام هناك ثانيا .

---

(1) الاسلام في نيجيريا — للشيخ ادم عبدالله الالوري ص 94.

(2) معنى فودى في اللغة الفلانية : العالم الكبير، وقد علق الدكتور موسى عبدول على هذا الاسم بقوله إنه اسم على المسمى لأن أسرة ابن فودى أسرة العلماء. راجع كتاب أصل الاسلام التاريخي — للدكتور موسى عبدول 5 ص 116 باللغة الأجنبية والترجمة للباحث.

(3) حياة وأعمال عثمان دان فوديو للدكتور اسماعيل بالوغن ص 33.

(4) راجع ص 226 من هذا البحث الموجود في دار الحديث الحسنية.

(5) الاسلام في نيجيريا للشيخ آدم عبدالله الالوري ص 102.

(6) راجع النبوغ المغربي في الأدب العربي لعبدالله كنون ج 1 ص 52 (ط دار الكتاب اللبناني (ط 3 سنة

1975م). وراجع كذلك الدعوة إلى الاسلام لتوماس أرنولد، ص 349 (ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن وزملائه ط مكتبة النهضة المصرية ط 3 عام 1976).

(7) نيجيريا ــ لمحود شاكر ص 63 (ط مؤسسة الرسالة بيروت ط 2 سنة 1971).

(8) عثمان دان فوديو قيادته نظريا وعمليا للحاج شيخ شاغري وجين بويد ص 3/2.

(9) الاسلام في نيجيريا للشيخ آدم ص 102 ــ 103.

(10) طبع (إحياء السنة وإخماد البدعة) بالقاهرة سنة 1381 هـ في المكتبة الافريقية وكذلك طبع (حصن الافهام من جيوش الأوهام) في القاهرة سنة 1377 هـ في مطبعة الزاوية التجانية.

(11) إحياء السنة ص 14.

(12) نفس المصدر ص 36 ولاحظ أن الشيخ عثمان يقول هذا مع العلم بأنه لا يتفق تماما مع رأي الامام مالك في المسألة. انظر سبب ذلك في ص 327 ــ 328 من البحث المقدم لدار الحديث الحسنية.

(13) إحياء السنة وإخماد البدعة ص 13.

(14) حصن الافهام من جيوش الأوهام ص 41.

(15) راجع حياة وأعمال عثمان دان فوديو، للدكتور اسماعيل بالوغن ص 34.

(16) الاسلام في نيجيريا، للشيخ آدم ص 105.

(17) عثمان دان فوديو ــ للحاج شيخ شاغري ص 6.

(18) نفس المصدر ص 5.

(19) الاسلام في نيجيريا ــ للشيخ آدم ص 105 ــ 106، وراجع كذلك مصباح الدراسات الأدبية في الديار النيجيرية للشيخ آدم نفسه ص 39 (نشر مركز التعليم العربي بلاغوس سنة 1967م) ولاحظ أن كبار علماء نيجيريا كانوا ــ قبل تدخل الافرنج في هذه البلاد ــ لا يرضون بما دون كلام موزون في مناظراتهم ومراسلاتهم وتقاريظهم للكتب وغير ذلك.

(20) الاسلام في نيجيريا ــ للشيخ آدم عبدالله الالوري ص 105 وراجع كذلك مصباح الدراسات الأدبية في الديار النيجيرية ص 39 ــ 40.

(21) عثمان دان فوديو ــ للحاج شيخ شاغري ص 5.

(22) مقدمة نفس المصدر.

(23) الاسلام في نيجيريا ــ للشيخ آدم عبدالله الالوري ص 105.

(24) نفس المصدر ص 107 ــ 108، عثمان دان فوديو للحاج شيخ شاغري ص 6.

(25) حياة وأعمال عثمان دان فوديو للدكتور اسماعيل بالوغن ص 37 ــ 38 الاسلام في نيجيريا ص 127 الممالك الاسلامية في غرب افريقيا للدكتور زاهر رياض 291.

(26) عثمان دان فوديو للحاج شيخ شاغري ص 8.

(27) نفس المصــدر.

(28) نفس المصدر ص 9.

(29) الاسلام في نيجيريا للشيخ آدم ص 109.

(30) عثمان دان فوديو لشاغري ص 9، الاسلام في نيجيريا لآدم ص 109.

(31) عثمان دان فوديو لشاغري ص 9.

(32) الاسلام في نيجيريا ــ للشيخ آدم ص 110.

(33) نيجيريا ــ لمحمود شاكر ص 21.

(34) راجع البيان المغرب لابن عذارى ص 27 (إحسان عباس ط دار الثقافة ط 2 عام 1980).

(35) راجع ص 175 ــ 176 من البحث المقدم إلى دار الحديث الحسنية.

(36) الاسلام في نيجيريا للشيخ آدم ص 110.

(37) عثمان دان فوديو لشاغري ص 9.

(38) الاسلام في نيجيريا للشيخ آدم ص 110.

(39) الاسلام في نيجيريا ص 112.

(40) راجع ص 319 من البحث الذي قدم إلى دار الحديث الحسنية.
(41) راجع ص 335 من البحث.
(42) الامام المغيلي وآثاره في الحكومة الاسلامية في القرون الوسطى في نيجيريا للشيخ آدم عبدالله الالوري — ص 47 (ط الحلبي بمصر ط 1 سنة 1974 م).
(43) عثمان دان فوديو — للحاج شيخ شاغري ص 21 — 22.
(44) الامام المغيلي وآثاره في نيجيريا للشيخ آدم ص 49 — 52.
(45) البلدان الاسلامية للدكتور محمد السيد غلاب وزملائه ص 504 (ط الأهلية بالرياض).
(46) الامام المغيلي وآثاره ص 56.
(47) نفس المصدر ص 45.
(48) عثمان دان فوديو للحاج شيخ شاغري ص 30.
(49) الامام المغيلي وآثاره ص 47.
(50) نفس المصدر ص 55.
(51) عثمان دان فوديو للحاج شيخ شاغري ص 22.
(52) نفس المصدر ص 41.
(53) راجع ص 101 — 104 من البحث الذي قدم لدار الحديث الحسنية.
(54) الامام المغيلي وآثاره في نيجيريا للشيخ آدم ص 85.
(55) نفس المصدر ص 41.
(56) نفس المصدر ص 43.
(57) راجع تطريز الديباج ص 330 — 331.
(58) راجع المدارك ج 4 ص 60 (ط وزارة الأوقاف بالرباط).
(59) الامام المغيلي وآثاره ص 44.
(60) نفس المصدر ص 44.
(61) عثمان دان فوديو لشاغري ص 251.
(62) راجع ص 155 من البحث الذي قدم إلى دار الحديث الحسنية.
(63) الاسلام في نيجيريا للشيخ آدم ص 116 — 117.
(64) تاريخ الدعوة إلى الله للشيخ آدم نفسه ص 214 (ط وهبة بالقاهرة ط 2 عام 1979).
(65) تاريخ افريقيا لرولاند أوليفر وجون فيج ص 72 ترجمة الدكتورة عقيلة محمد رمضان ط الدار القومية بالقاهرة سنة 1964م).
(66) حياة وأعمال عثمان دان فوديو للدكتور اسماعيل بالوغن ص 82. نيجيريا وجيرانها 89/1.
(67) نيجيريا لمحود شاكر ص 21.
(68) راجع ص 263 من البحث الذي قدم لدار الحديث الحسنية.
(69) عثمان دان فوديو لشاغري ص 47.
(70) راجع ص 322 من هذا البحث.
(71) عثمان دار فوديو لشاغري ص 50.
(72) نفس المصدر ص 53.
(73) راجع ص 292 من البحث الذي قدم بدار الحديث الحسنية.
(74) راجع انبات المسيحية في أرض يوربا لمودويوي (ص 39 باللغة الأجنبية).
(75) تاريخ غرب افريقيا وأوربا للأستاذ ف.ك. بووا ج 2 ص 194 (باللغة الأجنبية والترجمة لصاحب البحث) وراجع كذلك حياة وأعمال عثمان دان فوديو للدكتور بالوغن ص 39.
(76) حاضر العالم الاسلامي — للوثروب ستودارد، المجلد 3 ص 51 (ترجمة عجاج نويهض).
(77) راجع ص 318 من هذا البحث.
(78) راجع دستور نيجيريا لعام 1979 مادة 35 ص 16.
(79) ص 26 من البحث الذي قدم إلى دار الحديث الحسنية.
(80) ص 501 من البحث.

تعريف بمخطوط

فتح المجيد بكفاية المريد

للشيخ عبد السلام اللقاني

للدكتور : داود علي الفاضل

يطيب لي أن أقدم هذا التعريف الى حضرات السادة الباحثين وبخاصة المهتمين بالتراث الاسلامي الأصيل، وسأحاول أن أتناول هذا التعريف من خلال النقاط التالية :

أولا ــ التعريف بدواعي التحقيق وموضوع المخطوط وأهم موضوعات الدراسة .

ثانيا ــ التعريف بصاحب المتن (كفاية المريد) .

ثالثا ــ التعريف بصاحب الشرح (فتح المجيد) .

أولا ــ دواعي التحقيق وموضوع المخطوط وأهم موضوعات الدراسة

مع قيام الصحوة الاسلامية واهتمام الباحثين بالأصالة الاسلامية الصحيحة والتي من ضمنها التفتيش عن التراث الاسلامي ــ الذي لا زال بانتظار الباحثين في مختلف خزائن المخطوطات العالمية .

ولما كان الباحثون لا يولون عنايتهم إلا بالمخطوطات المتعلقة بالعصور الاسلامية الأولى، آثرت أن يكون بحثي في آثار المتأخرين، لبيان الدور الذي قاموا به في خدمة تراث السلف، بعد أن هضموه وأضافوا اليه مادة جديدة

تتناسب مع عصرهم، لأنني أرى أن الاهتمام بما وضعه السلف يستوجب معرفة آراء الخلف لتزداد درجة المعرفة والاحاطة نظرا للفترات الطويلة التي بيننا وبين السلف، والتي تسقط في العادة من حساب الباحث في العصور الاسلامية الأولى .

ولما كانت هذه الدراسة ستقدم إلى دار الحديث الحسنية في المغرب الحبيب رأينا أنه من أقل الواجب أن يكون هذا المشروع في اطار الفكر الاسلامي الذي يجمع بين المغرب والمشرق .

ولذلك اخترت مخطوطة « فتح المجيد بكفاية المريد » في علم التوحيد. وفتح المجيد هو شرح للشيخ عبد السلام اللقاني، شيخ علم العقائد في مصر خلال القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، على منظومة « كفاية المريد » لأحمد بن عبد الله الزواوي الذي كان من أكبر علماء السنة في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي في المغرب الأوسط وشمال إفريقيا .

وتقع هذه المنظومة في ثلاثمائة وأربعة وخمسين بيتا على نظام البحر البسيط وبقافية واحدة هي اللام. اشتملت على قواعد العقيدة الاسلامية على مذهب الأشاعرة. وقد رأيت أن تحقيق ودراسة هذا المخطوط قد يفي بالغرض لأنه سيمكننا من معرفة الأمور الآتية :

أولا : معرفة علمين من أعلام الفكر الاسلامي عموما والفكر الأشعري خصوصا هما : أحمد بن عبد الله الزواوي في القرن التاسع الهجري في المغرب وشمال افريقيا. وعبد السلام اللقاني في القرن الحادي عشر الهجري في المشرق .

ثانيا : معرفة الدور الذي قام به كل من هذين العلمين في تطوير المذهب الأشعري بعد معرفة تأسيس هذا المذهب والتطور الذي حصل

عليه من القرن الثالث وحتى القرن الثامن الهجري، وكيف دخل بجميع مراحله الى بلاد المغرب .

ثالثا : معرفة شراح كفاية المريد الآخرين وهم : محمد بن يوسف السنوسي المتوفى سنة 895 هـ/1486م بتلمسان في المغرب الأوسط . وعبد الرحمن التمارتي المتوفى سنة 1065 هـ/1654 م بسوس بجنوب المغرب .

رابعا : ابراز الوحدة الفكرية الاسلامية بين المشرق والمغرب في وقت صرنا نسمع فيه أصوات الدعوة الى الانفصام وعدم الاتصال .

ورأينا أن مثل هذا العمل سيحتاج الى جهد كبير ومضاعف لتعلقه بعلمين في قطرين مختلفين هما مصر في المشرق والجزائر في المغرب، وفي عصرين مختلفين هما القرنان التاسع والحادي عشر الهجريان لاعداد الدراسة الخاصة بالتحقيق. كما أن التحقيق سيتعلق بمخطوطتين هما : كفاية المريد في بلاد المغرب، والشرح « فتح المجيد » في بلاد المشرق .

وقد شرعت في هذا العمل مع الدكتورة فوقية حسين التي قامت مشكورة بمعايشة بحثي بالتوجيه والمناقشة والتشجيع، بحرص واصرار شديدين مدة تزيد على العامين، واستطعنا خلالها أن نخرج الدراسة في ثوبها الأول .

وبعد انتهاء مهمتها بالمغرب أسند الاشراف الى الأستاذ محمد ابراهيم الكتاني مدير المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط، الذي لم يدخر جهدا في متابعة الاشراف رغم حالته الصحية الصعبة بالتعاون مع الأستاذ الدكتور المرحوم علي سامي النشار، الذي أكرمني برعاية المشروع حتى التحق بالرفيق الأعلى، الى أن استطعنا أن نخرج الدراسة في ثوبها الثاني، ثم تكرم الأستاذ الدكتور جلال موسى وتابع الاشراف وأبدى ملحوظات منهجية جديدة فاتتنا في التجربة الأولى والثانية تداركناها في المرة الثالثة حتى خرج العمل على الوجه اللائق به في مقدمة وثلاثة أبواب وملحق وخاتمة .

أما المقدمة فقد تحدثت فيها عن أسباب اختياري لهذا الموضوع والمنهج الذي سلكته في اعداده، ثم ذكرت أهم المشاكل التي واجهتني في الاعداد وكيفية التغلب عليها .

أما الباب الأول فقد خصصته لأحمد بن عبد الله الزواوي وعبد السلام اللقاني وجعلته يشتمل على فصول ثلاثة، تحدثت في الفصل الأول عن الحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط، وكيف كانت تسودها الفوضى نظرا لكثرة الحروب الأهلية بين أفراد الأسرة الزيانية الحاكمة خلال القرنين التاسع والعاشر للهجرة .

— كما تحدثت عن الحركة العلمية وأشرت الى المراكز التعليمية واتصال السند بين المشرق والمغرب وبينت اتجاهات هذه الحركة العلمية الثلاثة وهي : الاتجاه الاجتهادي والاتجاه التقليدي وربطت هذين الاتجاهين بعهد الموحدين، ثم الاتجاه الصوفي وربطته بالطريقة القادرية التي ظهرت في المغرب الأوسط وتونس في القرن السادس الهجري عن طريق أبي مدين شعيب الأندلسي المتوفى سنة 564 هـ [1] .
وبينت كيف اختلط هذا التصوف بالفلسفة بين صفوف العلماء، وكيف واجه الشيخ أحمد الزواوي هذه الاتجاهات عندما بينت أنه استطاع أن يجمع بينها بدون خروج على مبادىء الكتاب والسنة في نطاق الحركة الاصلاحية التي قامت في القرن التاسع الهجري لحماية التراث الاسلامي واستشهدت على ذلك بتحليل مخطوطة الامام أحمد زروق « عدة المريد » التي ظهر من خلالها الحرص على الجمع بين الأصول والفقه والتصوف على يد فقيه أصولي صوفي .

ثم تحدثت بعد ذلك عن سيرة أحمد بن عبد الله الزواوي من خلال الحديث عن اسمه ونسبته وأصله ومولده وبيئته الخاصة وشيوخه وتلاميذه ثم وفاته ومكان دفنه، وختمت سيرته بالحديث عن مكانته العلمية والسلوكية من خلال شهادات المعاصرين له، وما استطعت استنباطه من أوصاف المترجمين

له، بالرغم من اختصارهم الشديد، حتى تمكنت من أن أركب لهذه الشخصية التي كانت مجهولة سيرة متكاملة تكشف لنا من خلالها أن الشيخ أحمد بن عبد الله الزواوي كان يشرف على الحركة العلمية في مدينة الجزائر في القرن التاسع الهجري صحبة شيخه عبد الرحمن الثعالبي المتوفى سنة 875 هـ والتي خرجت العديد من العلماء الذين كان من بينهم الامام المحتسب أحمد زروق المتوفى سنة 899 هـ والذي مثل رمز الاتصال بين المشرق والمغرب في الفكر الاسلامي .

وتحدثت في الفصل الثاني عن الحالة العامة في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، تلك الفترة الفاصلة بين أحمد الزواوي في القرن التاسع وعبد السلام اللقاني في القرن الحادي عشر الهجري، حتى لا تبقى فجوة بين هذين العلمين فتغيب عنا بسببها بعض الجوانب المتعلقة بالدراسة، ولذلك أشرت الى الحالة السياسية العامة في بلاد المغرب عموما ثم الحالة العلمية خصوصا والتي كانت استمرارا للحالة العلمية في القرن التاسع الهجري حيث سار معظم علماء هذا القرن على منهج المدرسة الاصلاحية في القرن السابق .

ومثلت لذلك ببعض العلماء ومؤلفاتهم الخاصة في هذا الميدان عموما، وببعض النوازل والمناقشات الكلامية خصوصا مثل نازلة انحراف القبلة، ونازلة ألواح سوس، ونازلة معاملة المهاجرين، ونازلة يهود توات وما جرى من محاورات حول مفهوم كلمة الاخلاص وايمان المقلد، وأهم هذه الأمثلة نازلة يهود توات التي شغلت الفكر الاسلامي في تلك الفترة بزعامة الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي ومعارضة قاضي توات الفقيه عبد الله العصنوني، وما قام به كل منهما من مراسلات مع علماء الاسلام بخصوص التعامل مع اليهود، كانت الكفة الراجحة الى جانب محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي ظلت أفكاره طوال العهد السعدي تتردد في أرجاء المغرب على يد بعض العلماء وفي مؤلفات خاصة منها مخطوطة « منهاج الصواب في قبح

استكتاب أهل الكتاب » لمؤلف مجهول، مكتوبة في سنة 1013 هـ في ثمانية أبواب قمت بتحقيقها وهي تحت الطبع .

ثم تحدثت عن الاتجاه الصوفي ومثلت له بالامام أحمد زروق الذي يعتبر حلقة الوصل بين المشرق والمغرب، ومثلت لمن أخذ عنه في المغرب بأحمد بن يوسف الراشدي المتوفى سنة 927 هـ والذي كان السبب المباشر لنشر الطريقة في تلمسان والمغرب، وممن أخذ عنه، أي عن زروق في المشرق، بالواسطة الامام عبد الوهاب الشعراني المتوفي سنة 973 هـ الذي كانت زاويته أما لزوايا التصوف في المشرق .

وأما الفصل الثالث من الباب الأول فقد خصصته لحياة عبد السلام اللقاني ومؤلفاته، تحدثت فيه عن الحالة السياسية والاجتماعية في مصر التي لم تكن بأحسن حالا من الحالة في عهد أحمد الزواوي من حيث الفوضى وتعدد السلطات وانهيار الحياة الاجتماعية وتدهور الحالة الصحية وعلى الخصوص انتشار مرض الطاعون .

كما تحدثت عن الحالة الدينية وأبرزت كيف كان القضاء والوعظ وكيف كانت الكعبة تكسى وفق نظام خاص، وكيف تم اصلاحها، وكيف تناول العلماء بعض المستجدات أو النوازل من حيث الاباحة أو التحريم ومثلت لذلك بالخلاف حول شرب القهوة وشرب الدخان. وبينت دور الأسرة اللقانية وبخاصة والد الشيخ عبد السلام ابراهيم اللقاني في الاتجاه الفقهي وبشكل خاص في مسألتي شرب الدخان واصلاح البيت الحرام .

ثم تحدثت عن ظاهرة التصوف التي عمت البلاد وكيف استغلها الأدعياء للهروب من وجه الظلمة أو لتحقيق أهدافهم الشخصية من سمعة ومركز وجاه عريض فقدوه، الأمر الذي جعل التنافس شديدا بين شيوخ الزوايا، حتى صار كل شيخ يحكم في الجماعة التي تنتسب اليه كما يريد. وصار من الصعب التمييز بين أهل التصوف الحق وبين الأدعياء، وخرج التصوف عن كونه ظاهرة تهذيبية الى الدروشة والاختلاس مع الاهتمام بمظاهر

وطقوس ليست من الشريعة، وبالتالي صارت هذه الظاهرة تشكل خطرا كبيرا على الحركة العلمية والحياة الاجتماعية بدل أن تكون سبيلا للخروج بالبلاد من الويلات التي كانت تعيشها .

ثم تحدثت عن الحالة العلمية من خلال التعرض للمراكز التعليمية التي كادت أن تنقرض، وتكلمت عن العلوم التي كانت منتشرة في تلك الفترة وقسمتها الى علوم عامة، كالشعر واللغة والتاريخ والفلك والطب والطبيعيات، وعلوم شرعية، تحدثت عنها من خلال أشهر علماء المذاهب الفقهية الأربعة، وسلكت في حديثي عن هؤلاء العلماء نسقا خاصا اعتمدت فيه على ترتيب علماء كل مذهب حسب سنة الوفاة .

وبينت أثر الأسرة اللقانية في الحالة العلمية وبخاصة في علم أصول الدين من خلال اهتمام العلماء بجوهرة الشيخ ابراهيم وتدريسها ووضع الشروح والحواشي المتعددة التي أشرت إليها، وكذلك اتحاف المريد للشيخ عبد السلام .

ثم تحدثت بعد ذلك عن حياة عبد السلام اللقاني : اسمه، نسبته، أصله، كنيته، مولده، بيئته الخاصة، أي فيما يتعلق بأسرته ووالده ابراهيم، وكيف كان يتولى رعايته بالتربية والتعليم. ثم تحدثت عن أطوار حياته : طور التلقي المتعلق بشيوخه وسلوكه وحجه. ثم طور العطاء المتعلق بتدريسه في الأزهر وبأشهر تلاميذه ومواد تدريسه وبالطريقة التي كان يتبعها في التدريس ثم عن عزلته ومكانته العلمية ثم وفاته .

أما المؤلفات فانني لم أستطع أن أتتبعها حسب التسلسل الزمني ولا حسب الأهمية نظرا لعدم وجودها في الخزائن المعروفة من جهة، ولصعوبة الحصول على الموجود منها لأسباب خارجة عن ارادتي من جهة أخرى، لذلك اكتفيت بالحديث عنها حسب الترتيب الهجائي من حيث الموضوعات ثم من حيث المؤلفات .

أما الباب الثاني فقد خصصته لنشأة الأشعرية وتطورها من القرن الثالث حتى القرن الحادي عشر الهجري للتمكن من معرفة مكانة ودور كل من الشيخ أحمد الزواوي في القرن التاسع وعبد السلام اللقاني في القرن الحادي عشر الهجري كأشعريين متأخرين. وقسمت هذا الباب الى ثلاثة فصول .

وتحدثت في الأول عن ظروف نشأة المذهب الأشعري على يد الأقطاب وهم : أبو الحسن الأشعري المتوفى 324 هـ، الذي وضع قواعد المذهب، وأبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة 403 هـ الذي وضح المذهب وحدد مفهوماته ورد على المخالفين مع الانتفاع بالطريقة الجدلية التي أسستها المعتزلة. ثم عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة 478 هـ، الذي عمل على نشر المذهب عن طريق التدريس والاملاء على طلبة العلم حتى انتشر بين المسلمين وفق المنهج الكلامي. ثم أبو حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة 505 هـ، الذي أدخل على المذهب الرد على الفلاسفة، وأبطل قانون العلية وأحل محله العادة، حتى تميزت طريقته عن طريقة سلفه وصارت تعرف الأولى بطريقة المتقدمين والثانية بطريقة المتأخرين، وكيف استطاع أن يقدم مفهوما متكاملا للدين، عندما حدد العقائد وبينها، ورد على الفلاسفة وزاوج بين الدين والتصوف، بدون خروج على الكتاب والسنة وصار ذلك معتقد جمهور المسلمين .

وفي الفصل الثاني من الباب الثاني تحدثت عن التطور الذي حصل للمذهب على يد أبي عبد الله محمد فخر الدين الرازي المتوفى سنة 606 هـ ، الذي مثل العصر الموسوعي للفكر الأشعري، وكان له الفضل في جمع التراث الأشعري وحفظه من الضياع. ثم جاء عبد الرحمن الايجي المتوفى سنة 756 هـ ، وقام بتنسيق هذا التراث، بعد أن اختلط بالفلسفة والمنطق في كتابه الكبير « المواقف »، الذي صاغه في منهج متكامل ضمنه موضوعات منفردة اعتبرها ضرورية لعلم الكلام .

وقبل الحديث عن دور أحمد الزواوي في تطور المذهب الأشعري في المغرب الأوسط بينت كيف دخل المذهب الى بلاد المغرب، على يد بعض العلماء الذين رحلوا للمشرق طلبا للعلم، مثل أبي عمران الفاسي المتوفى سنة 430 هـ الذي حضر على الباقلاني وأخذ عنه الأصول وفيه قال الباقلاني وفي القاضي عبد الوهاب : « لو اجتمعتما في مدرستي لاجتمع علم مالك، أنت تحفظه، وهو ينظره أو يعلله » ويروى أنه زاد قائلا : « لو رآكما مالك لسر بكما »، وعن أبي عمران أخذ أهل سوس عن طريق تلميذه وجاج بن زلو الشهير أحد المؤسسين لدولة المرابطين .

كما دخلت الأشعرية الى بلاد الأندلس عن طريق القاضي أبي الوليد الباجي المتوفي سنة 474 هـ، الذي كان يعد من أكبر علماء الاسلام شرقا وغربا، ثم أحمد بن محمد الجذامي شيخ المتكلمين على مذهب أهل الحق، ثم ابن وضاح القيسي وأبو الوليد محمد بن رشد المتوفى سنة 520 هـ، وابن العربي المتوفى سنة 543 هـ .

كما دخلت الأشعرية الى المغرب عن طريق المهدي بن تومرت المتوفى سنة 524 هـ، الذي ناصر المذهب حتى كتب له الانتشار على طريقة الغزالي، وتحدثت عن مذهب ابن تومرت الكلامي وكيف جمع فيه بين أصول أشعرية وشيعية واعتزالية وخارجية في نطاق المذهب الأشعري .

ثم جاء أبو الحسن علي بن محمد الاشبيلي المتوفى سنة 564 هـ الذي كان على بصيرة بكتاب الارشاد للجويني حتى صار في درجة الجويني ومرجع أهل المغرب في علم الاعتقاد، واختصر كتاب الارشاد بالعقيدة البرهانية المشهورة بالسلاليجية التي اهتم بها المغاربة فترات طويلة .

ثم جاء بعد ذلك أبو الحجاج المكلاتي المتوفي سنة 626 هـ، وابن بزيزة المتوفى سنة 633 هـ، وابن زيتون المتوفى سنة 691 هـ الذين أدخلوا طريقة الرازي الى تونس، ومنها الى المغرب الأوسط عن طريق ابني الامام عبد الرحمن المتوفي سنة 843 هـ، وعيسى المتوفى سنة 749 هـ، وأبي ناصر المشذالي المتوفى

سنة 731 هـ . وصار المذهب الأشعري يدرس في مدارس تلمسان على طريقة المتقدمين من كتاب الارشاد، وطريقة المتأخرين من كتب الغزالي والرازي .

ثم خلط المتأخرون في القرن التاسع بين الطريقتين وصعب التمييز بين علم الاعتقاد والفلسفة، وانتشر الخلاف بين أصحاب هذه الطرق، وقد وجدت مخطوطة تصور جانبا من هذا الخلاف بين محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي كان يدعو الى دراسة العقيدة من القرآن الكريم، وبين محمد بن يوسف السنوسي الذي كان يدعو الى دراسة العقيدة بالطرق الكلامية، وبينت ملخص هذه المخطوطة، كما أشرت الى استمرار هذا الصراع بعد ذلك على يد تلاميذ كل من الشيخين في شمال افريقيا .

واتضح لنا ذلك من مخطوطة للمختار الكنتي الذي يتصل سنده بالمغيلي تحدث فيها عن تدريسه للعقيدة من القرآن الكريم وتقع هذه المخطوطة في جزئين (2) .

أما السنوسي فانه لا يخفى أثره من خلال مؤلفاته المنتشرة في المعاهد والجامعات الاسلامية من ذلك الوقت وحتى وقتنا الحاضر .

وأمام هذا التنوع في العطاء في القرن التاسع الهجري، عمد بعض العلماء الى اصلاح الوضع عن طريق اعتماد منهج التوسط في تلقي العقيدة، عندما قاموا بوضع المختصرات النثرية والشعرية التي اشتملت على الأصول المتفق عليها في المذهب الأشعري تيسيرا للحفظ، وخلاصا من فتنة الخلاف .

وكان من بين هؤلاء العلماء الشيخ أحمد بن عبد الله الزواوي في كتابه « كفاية المريد » وهو الأساس الذي يقوم عليه موضوع بحثنا هذا، والذي جمع فيه بين اتجاهات العصر العلمية التي أشرنا اليها آنفا، مع التركيز على علم التوحيد بأصول متفق عليها عند المتقدمين والمتأخرين، كرد الناس

الى حقيقة الدين. ومنهم في القرن العاشر الشيخ ابراهيم اللقاني من خلال مؤلفه المشهور « الجوهرة » التي اهتم بها المسلمون من ذلك العهد حتى وقتنا الحاضر .

وفي الفصل الثالث من الباب الثاني تحدثت عن مكانة الشيخ عبد السلام اللقاني كأشعري متأخر، باعتباره الشخصية المعنية بهذا المشروع، لنلاحظ التطور الذي حصل للمذهب الأشعري على يديه. وهو طور الشروح والحواشي والتعليقات على المختصرات التي صعبت على المتأخرين وكان الشيخ عبد السلام اللقاني أشهر الشراح في القرن الحادي عشر الهجري حيث التزم منهج التوسط عندما اعتمد المختصرات التي وضعها المتأخرون لمعرفة أصول المذهب، ثم قام ببيانها وشرحها بدون تطويل كما فعل الرازي، ولا اختصار كما فعل المتأخرون في القرون التاسع والعاشر والحادي عشر، واستطاع بذلك أن يحفظ المذهب من الاندثار عن طريق تدريسه وشروحاته المدونة، كما استطاع أن يرد الناس الى منهج الغزالي في الاعتقاد القائم على بيان الدين متكاملا في الاعتقاد والعمل والأخلاق. والتزم في بيان ذلك الوسطية في الجمع بين العلوم الاسلامية، مع التركيز على علم التوحيد، كما فعل الشيخ أحمد الزواوي من قبل في القرن التاسع الهجري .

وأما الباب الثالث فقد خصصته لمحتويات المخطوط، تحدثت فيه عن مذهب الشيخ عبد السلام في المعرفة، وبينت مصادرها عند الشيخ التي وجدتها بعد الاستقراء أربعة مصادر هي : الحس والعقل والخبر والقلب. ثم بينت موضوعات المعرفة التي وجدتها كذلك عند الشيخ عبد السلام بعد الاستقراء في موضوعات أربعة هي : موضوعات عقلية وموضوعات سمعية وموضوعات سمعية عقلية، وموضوعات قلبية .

ثم تحدثت عن مذهب الشيخ عبد السلام في الحدوث، ومهدت لذلك بمعاني الحدوث في اللغة والاصطلاح، وكذلك الجوهر والعرض، وما

يتعلق بذلك عند اليونان وعلماء الكلام للوصول الى مذهب الشيخ في الحدوث .

كما تحدثت عن مذهب الشيخ في الالهيات حسب التقسيم العقلي للحكم الواجب والمستحيل، والجائز في حقه تعالى، وقمت بتغطية الثغرات التي أغفلها الشيخ عند حديثه عن الالهيات لتكتمل الصورة عن المذهب .

ثم تحدثت عن مذهب الشيخ في النبوات، أي فيما يتعلق بالنسخ وخوارق العادات ومعنى الايمان وتعريف السلف، ثم تحدثت عن مذهبه في الانسان من خلال الحديث عن أفعال العباد، مع ذكر المذاهب الكلامية فيها. كما تحدثت عن مذهب الشيخ في الآداب الشرعية، أي فيما يتعلق بالأوامر والنواهي، وأخيرا تحدثت عن مذهبه في السياسة أي فيما يتعلق بالامامة .

وقد أجهدني هذا الباب كثيرا، لاعتمادي على استقراء الشرح مرارا لاستخراج شذرات قليلة، استطعت بتوجيه أساتذتي أن أركب منها للشيخ مذهبا متكاملا في المعرفة والحدوث والالهيات والنبوات والانسان والسياسة .

وأما الملحق فقد خصصته لتحليل النص وتحقيقه، تحت عنوان « فتح المجيد بكفاية المريد تحليلا وتعميقا » وجعلته في مباحث ثلاثة تحدثت في الأول عن تحليل النص تحليلا علميا، بينت فيه اسم المتن واسم الشرح ومادتهما وكيف كان كل من الناظم والشارح يتناول مادته في العرض. ثم تناولت في المبحث الثاني المقارنة بين شروح المتن بعد أن عرفت بأصحابها، كمحمد بن يوسف السنوسي، وعبد الرحمن التمنارتي، وبين شرح عبد السلام اللقاني من حيث المادة والمنهج .

وظهر لي من خلال هذه المقارنة، أن الشارح عبد الرحمن التمنارتي كان يعتمد في شرحه على شرح محمد بن يوسف السنوسي كثيرا أثناء شرحه

لكفاية المريد، وأنه اهتم بالمعاني العامة دون خوض في التفصيلات أو التعريفات، ذلك لأنه كان يقرأ كفاية المريد أمام جمهور المسلمين في المسجد الأكبر بتارودانت في جنوب المغرب .

كما ظهر لي أن محمد السنوسي كان لا يتقيد بمادة النص بقدر ما يهتم باظهار معانيه والتوسع في ذلك أكثر من التمنارتي واللقاني، وأنه كان يستخدم فقرات النص كمفتاح للحديث وباسهاب عن الموضوعات العقدية المطروقة .

أما الشيخ عبد السلام اللقاني فقد سلك نسقا خاصا به أثناء شرحه، اعتمد فيه على البيان والتحليل ابتداء من الكلمة، بل من الحرف، أي التفصيل الجزئي لاظهار وابراز المعاني الكلية بدون أن يغفل شيئا من أجزاء النص، حرصا منه على احترامه أولا، وتوضيح ما كان يرمي اليه الناظم ثانيا، وهذا ما جعلنا نحكم على شرح اللقاني بأنه أكثر الشروح تعايشا مع النص واحتراما له .

وأما مبحث التحقيق فقد تحدثت فيه عن المنهج الذي سلكته أثناء تحقيقي لكل من المتن والشرح، واضعا نصب عيني اهتمام وحذر السلف عند التحقيق، وفي هذا يقول الجاحظ : « ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفا أو كلمة ساقطة فيكون انشاء عشر ورقات من حر اللفظ وشريف المعاني أيسر عليه من اتمام ذلك النقص حتى يرده الى موضعه من اتصال الكلام » .

وأما المتن المسمى « كفاية المريد » لأحمد بن عبد الله الزواوي المتوفى سنة 884 هـ فقد حققته من تسع نسخ معظمها في الخزانة العامة والخزانة الملكية بالرباط، ونسخة في الخزانة الظاهرية بدمشق، وبعد اتمام تحقيقه أثبته بمفرده في آخر الشرح .

وأما الشرح « فتح المجيد » لعبد السلام اللقاني المتوفى سنة 1080 هـ بمصر فقد حققته من نسختين : الأولى مصححة على عدة نسخ

كما يبدو من هوامشها، وهي التي اعتمدتها كأصل للتحقيق، والنسخة الثانية في الخزانة الملكية بالرباط. كما كنت أستعين أثناء المقابلة والتحقيق بالشرح المطول المسمى « بالغيث المريد » لنفس الشارح عبد السلام اللقاني، وعلى نفس كفاية المريد، الذي لا زال مخطوطا، استعنت به بعد أن أزلت الاشكال عنه بأنه ليس نفس فتح المجيد، وأثبت أنه الشرح الأول المسمى الغيث المريد، وقد كتب عليه أحد النساخ خطأ « فتح المجيد » بعد أن ذهبت شخصيا الى دمشق وأحضرت النسخة الظاهرية وقابلتها مع نسخة خزانة القرويين بفاس .

وفي الخاتمة أبرزت أهم النتائج التي توصلت اليها في نهاية هذا التحقيق وهي :

1 ــ معرفة علمين من أعلام الفكر الاسلامي عموما والفكر الأشعري خصوصا في دراسة متكاملة هي أحمد بن عبد الله الزواوي في القرن التاسع الهجري. وعبد السلام اللقاني في القرن الحادي عشر الهجري .

2 ــ معرفة المذهب الأشعري الذي وضعه الامام أبو الحسن الأشعري خصوصا في دراسة متكاملة هما أحمد بن عبد الله الزواوي في الأطراف المتنازعة من المسلمين، أي المغالين بين النفي والاثبات، محاولا في ذلك جمع كلمة المسلمين على الكتاب والسنة. وكيف تطور المذهب على يد الأئمة : الباقلاني توضيحا، والجويني نشرا، والغزالي اكتمالا، والرازي توسعا، والايجي تنسيقا في القرن الثامن الهجري. كما عرفنا كيف دخل المذهب الأشعري في مختلف مراحل تطوره الى بلاد المغرب والأندلس .

3 ــ معرفة الطور الذي مثله أحمد الزواوي وهو طور الاختصار والاختزال، تيسيرا لحفظ المذهب في القرنين التاسع والعاشر للهجرة. ومعرفة الطور الذي مثله الشيخ عبد السلام اللقاني، وهو طور الشروح والحواشي والتعليقات التي حفظت المذهب من الضياع من القرن الحادي عشر وحتى وقتنا الحاضر .

4 ـــ تصوير وحدة الفكر الاسلامي عموما والفكر الأشعري خصوصا، وبوجه أخص خلال القرون الثلاثة، أي التاسع والعاشر والحادي عشر للهجرة في بلاد المغرب والمشرق .

5 ـــ معرفة أهمية كفاية المريد، ولماذا لقي اهتمام الوسط العلمي في أكبر المراكز العلمية الاسلامية في شمال افريقيا، أي في سوس وفاس وتلمسان والجزائر. وكيف وصل الى المشرق واهتم به علماء الأزهر بالدرس والشرح على يد الشيخ عبد السلام اللقاني الذي وضع عليه شرحين : مطول سماه « الغيث المريد » ومختصر سماه « فتح المجيد » وكان يدرسه في الجامع الأزهر بمصر وهو الذي اخترته للتحقيق، وكان له الفضل في حفظ المذهب الأشعري من الضياع الى جانب الشروح الأخرى الى وقتنا الحاضر .

وعند الشروع في العمل وجدت نفسي أمام عدة مشاكل أهمها : قلة المصادر والمراجع التي تتحدث عن أحمد بن عبد الله الزواوي الذي لم تزد ترجمته في المصادر المتوفرة على بضعة أسطر، وكذلك بالنسبة لعبد السلام اللقاني الذي لم تزد ترجمته على نصف صحيفة من الحجم الوسط وكذلك فيما يتعلق بالحديث عن عصري هذين العلمين، لقد ندرت المصادر والمراجع التي عالجت هاتين الفقرتين، نظرا لتدهور الحالة العامة، ولا ندري هل ذهب ما كتب نتيجة لذلك أم أن سوء الأحوال حال دون اهتمام العلماء بالتأريخ لذلك .

ورغم ذلك استطعت من خلال البحث فيما هو متوفر من مخطوطات الفترة في الخزانة الملكية والخزانة العامة بالرباط وخزانة القرويين بفاس، والخزانة الظاهرية بدمشق، ومركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية أن أبني دراسة متكاملة لهذين العلمين خلال القرون الثلاثة، بداية من القرن الثامن الهجري وانتهاء بالقرن الحادي عشر الهجري .

ثانيا ـــ ترجمة أحمد بن عبد الله الزواوي

1 ـــ اسمـه [3] :

اقتصرت المصادر التي ترجمت له على أنه « أحمد بن عبد الله » فقط وأن كنيته أبو العباس [4]، ولقبه شهاب الدين [5] .

2 ـــ نسبتـه :

اختلف الذين ترجموا لأحمد بن عبد الله في نسبته، فمنهم الذين نسبوه الى الجزائر [6] عاصمة القطر الجزائري حاليا، ثم نسبوه مباشرة الى قبيلة « زواوة » [7] التي كانت تسكن الجبل المنسوب اليها، والذي يقع شرق الجزائر العاصمة. فقال هؤلاء [8] في نسبته « أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي » وفريق آخر [9] قدم نسبته الى زواوة على نسبته الى الجزائر، فقالوا « أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري » بينما اقتصر فريق ثالث [10]، على نسبته الى الجزائر فقط. وانفرد السخاوي [11] بنسبته الى زواوة، مع ذكر نسبة أخرى انفرد بها عن جميع المترجمين فقال « أحمد بن عبد الله الزواوي الملوي المغربي » إلا أنه ذكر بعد ذلك، أنه كان نزيل الجزائر. وعزا ذلك في آخر الترجمة قائلا « أفاده لي بعض المغاربة » .

وبذلك يظهر لنا، أن النسبة المتفق عليها هي « الجزائري » عند جميع المترجمين، باستثناء السخاوي. الذي ذكرها بصيغة أخرى، بقوله نزيل الجزائر والتي تؤكد لنا أن أحمد بن عبد الله، قد اكتسب نسبته الى الجزائر من اقامته بها .

وكذلك بالنسبة الى النسبة الثانية وهي « الزواوي » وإن سكت عن ذكرها بعضهم، فهذا لا يعني أنه ليس من زواوة، فقد اكتسب النسبة اليها لكونه أحد أبنائها .

3 ـ أصلـه :

سكت كل من السنوسي / واللقاني، وحاجي خليفة، عن ذكر أصله بينما اتفق الباقون، من المترجمين على أنه من قبيلة « زواوة » وفي أصل زواوة عند النسابة كذلك خلاف [12]. فابن حزم يقول بأنهم من كتامة. وصححه بن خلدون مستدلا بالموطن، ونحلة التشيع، مع كتامة لعبيد الله الفاطمي [13] بينما يعدها نسابة البربر، من ولد سمكان بن يحيى بن ضرى بن زحيك بن مادغيس الأبتر .

وكتامة [14] من أشهر شعوب البربر، وأشدهم قوة وبأسا، وأكثرهم استقرارا وتمرسا بالحضارة، وأطولهم باعا في الملك، وعند نسابة البربر، ينسبون الى ولد كتام بن برنس، ويقال كنتم. ونسابة العرب يقولون إنهم من حمير وأول ملوكهم « افريقس بن قيش بن صيفي » من ملوك التتابعة وهو الذي افتتح افريقيا وبه سميت .

وعلى هذا يكون الشيخ أحمد بن عبد الله، قد انحدر من أصل عربي وينتمي الى قبيلة ذات عراقة وبأس .

والجدير بالذكر، أن زواوة لعبت دورا هاما في خدمة الاسلام والمسلمين عن طريق جمهور من العلماء الذين أنجبتهم في مختلف العصور [15]. وأنها كانت على علاقة علمية وعملية، مع مصر ودمشق، عن طريق بعض العلماء [16] الذين انتقلوا الى مصر والشام لاتمام دراستهم، والعمل في تلك البلاد، كما نجد أن زواوة قد نشأت فيها زاوية « آقبوا » أكبر زوايا القطر الجزائري، التي تعتبر أم الزوايا العلمية في القرون الثلاثة الأخيرة، ومنها انتشر النحو، والفقه والفلك، والحساب في بلاد زواوة وما والاها [17] .

4 ـ مولـده :

من الغريب أنه لم يتعرض لمولده سوى الزركلي [18] وكحالة [19] وكلاهما ذكر أنه ولد سنة 800 هـ/1397 م، وهما متأخران بالنسبة لبقية

المترجمين لأحمد بن عبد الله الزواوي، وبالنظر الى مراجعهما، نجد من ضمنها فهرس المؤلفين بالظاهرية الذي لا زال مخطوطا، فلعل مصدر تاريخ الولادة هو هذا الفهرس .

أما عن مكان المولد فلم يتعرض له أحد !

5 ـــ بيئته الخاصة :

لم تذكر لنا مصادر ترجمته السالفة الذكر، شيئا عن بيئته الخاصة : وفي أثناء بحثنا في الأسماء التي تنتهي بالزواوي، وجدنا ترجمة، لعبد الله بن عبد الله بن علي المنجم بن المحفوف الزواوي، المتوفى قبل سنة [20] 800 هـ/1397 م، وبالمقارنة مع شيخنا أحمد، احتملنا أن يكون عبد الله هذا والده، اذا ثبت لدينا أنه توفي قبل سنة 800 هـ بشهور، بجامع الاسم والأصل والزمن، أما الاسم فشيخنا اسمه أحمد بن عبد الله، وهذا اسمه عبد الله، وأما الأصل فكلاهما زواوي، وأما الزمان، فشيخنا أحمد من مواليد سنة 800 هـ وعبد الله هذا متوفى قبل 800 هـ/1397 م .

ووجدنا أن عبد الله هذا، قد تلقى العلم عن الشيخ منصور بن علي [21] بن عبد الله الزواوي المولود سنة 710 هـ/1310 م، وكان بالحياة سنة 770 هـ/1368 م وهو عالم كبير .

6 ـــ شيوخه :

لم نستطع التعرف إلا على شيخ واحد له، هو الشيخ عبد الرحمن الثعالبي [22] الذي ولد سنة 785 هـ/1384 م، « بواديسر » الى الجنوب الشرقي من العاصمة الجزائرية، وعلى بعد ستة وثمانين كيلومترا، في بيت علم وخلق، ثم تلقى علومه الأولية في الجزائر، ومنها توجه الى تلمسان، ثم ذهب الى المشرق في رحلة علمية، دامت زهاء عشرين عاما، عاد بعدها الى الجزائر، حيث استقر ينشر علومه، حتى وافته المنية فيها سنة 875 هـ/1470 م .

وكان يعد من أخصب معاصريه انتاجا، حيث زادت مؤلفاته على التسعين ما بين مخطوط ومطبوع [23] .

7 ــ تلاميذه :

لم نستطع أن نعرف من تلاميذه، إلا على الشيخ أحمد زروق [24]، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي، المعروف بزورق الفاسي ولد سنة 846 هـ/1442 م وحفظ القرآن، ثم بدأ بتعلم الخرز. وفي السادسة عشرة انتقل للقراءة على أهل العلم، وممن أخذ عنهم عبد الرحمن الثعالبي المتوفي سنة 875 هـ/1470 م . وأحمد بن عبد الله الزواوي المتوفى سنة 884 هـ/1479 م . ومحمد الرصاع [25] المتوفى سنة 891 هـ/1486 م ومحمد التنسي [26] المتوفى سنة 899 هـ/1493 م، كما أخذ عن المشارقة ومنهم، الحافظ السخاوي [27] 831 ــ 902 هـ/1427 ــ 1496 م، كما استفاد منه المشارقة، وممن أخذ عنه، شمس الدين محمد بن حسن اللقاني [28]، المتوفى سنة 935 هـ/1528 م وتوفي زروق سنة 899 هـ/1493 م تاركا التآليف الكثيرة في الشروح والتآليف .

8 ــ وفاة أحمد الزواوي :

اتفق سبعة [29] ممن ترجموا له أنه توفي سنة أربع وثمانين وثمانمائة هجرية 884 هـ/1479 م وحدد السخاوي في عاشر محرم، وخالفهم اثنان في هذا التاريخ هما، حاجي خليفة [30] الذي ذكر أنه توفي سنة 899 هـ/1493 م، واسماعيل البغدادي [31] الذي ذكر أنه توفي سنة 897 هـ/1491 م، وسكت عن الوفاة محمد السنوسي [32]، وعبد السلام اللقاني [33] .

والذي نرجحه من هذه الأقوال الثلاثة، هو القول الأول، لأن فيهم من هو أقدم من المعارضين في التاريخ كالسخاوي الذي ترجم لأهل القرن الذي توفي فيه أحمد الزواوي، وهو القرن التاسع الهجري. ودفن في زاويته بالنهج

المسمى « سوق الجمعة » التي طرأ عليها تغيير كبير حتى زال عنها شكلها الأصلي ثم نقل أحد الجزائريين رفات الشيخ أحمد بن عبد الله الى بستان له في حومة بير الطريرية « العين الباردة »، ثم نقل بسعي المرحوم يحيى الأكحل بعد سنوات من ذلك الى مقبرة مدينة الأبيار بقرب مقبرة سيدي مرزوق تعظيما لهذا العالم واعترافا بفضله * .

9 ــ مكانة الزواوي العلمية والسلوكية :

ــ قال محمد السنوسي [34] عن أحمد الزواوي « الفقيه الامام، قدوة المتقين، الولي العلامة، علم الأعلام »، ومن هذه الشهادة الصادرة من زميل الشيخ في الدراسة تتضح لنا الشخصية الحقيقية العلمية والسلوكية لأحمد الزواوي .

أما الشخصية العلمية فتبرز من قوله « الفقيه الامام » « والعلامة علم الأعلام » يعضد هذه الشهادة شهادات أخرى منها ما قاله أحمد زروق [35] « كان من أعظم علماء عصره اتباعا للسنة » وما قاله السخاوي [36] بأنه كان من المشهورين بالصلاح والعلم ...» أما الحفناوي [37] فقد وضعه في درجة الثعالبي علما وعملا .

أما الشخصية السلوكية، فإننا نستقيها كذلك من نفس هذه الشهادات، فمن قول السنوسي « قدوة المتقين الولي » نفهم أنه كان من الصوفية السالكين طريقها. ومن قول السخاوي « كان من المشهورين بالصلاح ... والورع والتحقيق » نفهم أن له قدما راسخا في التصوف ومن قول زروق « كان من أعظم علماء عصره اتباعا للسنة ... »، نفهم أنه كان متبعا للسنة واقفا معها .

يؤكد هذا كله زاوية الشيخ السالفة الذكر التي كانت أهم زوايا مدينة الجزائر في نشر العلوم الاسلامية والمحافظة عليها، حيث كانت تشتمل

على مسجد وبيوت للعلماء الذين كانوا يقومون بتدريس الوافدين ورعايتهم ريثما يتم تحصيلهم العلمي والعملي .

وبذلك يكون شيخنا من أئمة عصره في الغرب علما وعملا .

ثالثا ـ ترجمة عبد السلام اللقاني

1 ـ اسمه ونسبته :

اقتصرت المصادر [38] التي ترجمت لعبد السلام اللقاني على أنه ابن ابراهيم اللقاني باستثناء الأزهري [39] والبغدادي [40]، حيث ذكرا جده واسمه ابراهيم كذلك. ولعل السبب في هذا الاقتصار يرجع الى شهرة والده ابراهيم، وتوفر ترجمته. وبتتبع مصادر ترجمة والده ابراهيم، نجد من اقتصر على ذكر الأب فقط « جد عبد السلام » كالأفراني [41]، والقادري الحسني [42] والنبهاني [43]. ونجد من زاد الى الجد الرابع (علي) كالأزهري [44] بينما نجد البغدادي [45] قد رفعه الى الجد الخامس (عبد القدوس) وأوصله المحبي [46] وسركيس [47] الى الجد السابع الولي محمد بن هارون [48] وبذلك يكون اسم شيخنا (عبد السلام بن ابراهيم بن ابراهيم بن حسن بن علي بن عبد القدوس بن محمد بن هارون .

وينسب الشيخ عبد السلام الى (لقانة) [49] احدى القرى المصرية، من اقليم البحيرة التي منها جمهور [50] من كبار العلماء. وبهم اشتهرت، منهم والده وأجداده الذين كانوا ينسبون اليها، وبذلك يكون الشيخ عبد السلام قد اكتسب هذه النسبة عن طريق الوراثة، خصوصا وأننا قد رجحنا أن يكون مولده بالقاهرة على ما سيأتي .

2 ــ أصـله :

ذكر المحبي، عبارة تلقي الضوء على أصل الشيخ عبد السلام اللقاني، حين قال في ترجمة والده ابراهيم « وله نسبة هو وقبيلته الى الشرف لكنه كان لا يظهره تواضعا [51] منه ». وبذلك يثبت لنا أن الشيخ عبد السلام عربي الأصل شريف النسب .

3 ــ كنيته :

ذكر القادري [52] في ترجمته لعبد السلام اللقاني فقال هو « أبو الفرج عبد السلام بن شيخ الاسلام أبي الامداد ابراهيم اللقاني » وقال محمد مخلوف هو « أبو محمد عبد السلام بن برهان الدين ابراهيم اللقاني » ولم يتعرض غيرهم من المترجمين السالفي الذكر لذلك .

وبالنظر الى صاحبي هاتين الروايتين، نجد أن القادري أقدم من محمد مخلوف في التاريخ، بالاضافة الى تأريخه لفترة معينة، هي المئة الحادية عشر والثانية عشر للهجرة، بينما نجد محمد مخلوف من المتأخرين عنه، وتأريخه غير محصور بزمن معين ولذلك يكون قول القادري أصح، وتكون كنية الشيخ عبد السلام أبا الفرج .

4 ــ مولده :

أجمعت مصادر ترجمة عبد السلام اللقاني، على أن مولده، كان في عام 971 هـ 1563 م . ولم تتحدث عن مكان ولادته. وأكبر الظن أنه ولد بالقاهرة. حيث كان والده أستاذا في الأزهر، وشيخ المالكية بالقاهرة. ولم يرد أنه غادرها الى مكان آخر سوى الحج في عام وفاته سنة 1041 هـ/1631 م، وكان عبد السلام معه .

5 ـ بيئته الخاصة :

نال الشيخ عبد السلام اللقاني حظا وافرا من رعاية والده له. كما نال الحظ الأوفر من علومه المختلفة، نظرا للحالة التربوية والعلمية التي كان يمتاز بها والده، أبو الامداد [53] برهان الدين ابراهيم اللقاني. الذي اشتهر بعلمه الواسع، ومكانته الرفيعة. قال المحبي « هو أحد الأعلام المشار اليهم بسعة الاطلاع في علم الحديث والدراية والتبحر في علم الكلام » [54] .

كما كان يعزز ذلك، قوته الشخصية التي كان يتمتع بها، مع شدة الورع والتقوى، حتى قيل فيه « كان جامعا بين الشريعة والحقيقة » وكان المرجع في حل المشكلات والفتاوى في وقته بالقاهرة تعرف الدولة قدره فتهابه وتخضع له [55] .

وكان جده ابراهيم [56] والد ابراهيم من خيرة العلماء الذين أخذوا عن الحافظ بن حجر [57]. وهو شيخ العالمين الشهيرين اللذين درسا في الأزهر مدة طويلة، ناصر الدين محمد بن حسن اللقاني، وأخيه شمس الدين محمد بن حسن اللقاني وقد سبق التعريف بهما .

وكان جده السادس، يعرف بالولي الصالح محمد بن هارون [58]، وكانت له زاوية خاصة لنشر العلم والتصوف. ولا شك أنه استفاد الفائدة العظمى عن والده الشيخ ابراهيم [59] الذي تلقى علومه عن خيرة العلماء والمربين جمعهم في جزء سماه « نثر المآثر فيمن أدرك من القرن العاشر » [60].

العاشر » [60] .

6 ـ أطوار حياة عبد السلام اللقاني :

في ضوء ما عرفنا من حياة عبد السلام اللقاني، فانه يمكننا القول بأنه مر في طورين هامين هما : طور التلقي، وطور العطاء .

أ ـ **الطور الأول** : ويبدأ من مولد عبد السلام اللقاني سنة 971 هـ/1563 م، ويستمر الى وفاة والده ابراهيم سنة 1041 هـ/1631 م، أي حوالي (70) سبعين عاما .

يتميز هذا الطور، بتلقي الشيخ عبد السلام علوم والده. وصحبته له مدة طويلة، كما سبقت الاشارة الى ذلك. ولم يقتصر الشيخ عبد السلام في الأخذ عن والده بل أكثر كذلك من الأخذ عن مشاهير علماء عصره، منهم شيوخ والده ابراهيم وهم :

علامة الاسلام، شمس الملة والدين، محمد بن زين العابدين بن محمد ابن أبي الحسن البكري الصديقي المتوفي سنة 1028 هـ/1618 م نسبته الى أبي بكر الصديق [61] (رضي الله عنه) كان على درجة عالية من العلم، وبلغ درجة الامامة. له رسائل في التوحيد والاسم الأعظم .

والعلامة أحمد بن قاسم العبادي [62]، شهاب الدين الشافعي القاهري العالم الكبير والفقيه القدير، الذي تميز بالفقه والأصول، وعلم الكلام، والمعاني والبيان، توفي سنة 994 هـ/1585 م، وله « الآيات البينات » في الأصول الذي طبع سنة 1289 هـ/1872 م في أربعة أجزاء .

ومحمد بن أحمد الرملي [63]، الامام المحقق المولود سنة 919 هـ/1513 م والمتوفى سنة 1004 هـ/1595 م. رباه والده وأغناه عن التردد الى أي فقيه وبث فيه ما كان عنده من أنواع العلوم المختلفة. فكانت بدايته، كما قيل بنهاية والده .

حفظ القرآن والمتون في كثير من الفنون. أجمع معاصروه على قوة تدريسه ودينه وورعه، وحسن خلقه، وكرم نفسه .

ومن شيوخه زكريا الانصاري [64] ونجم الدين الغيطي [65] والسخاوي [66]. ومن تلاميذه ابراهيم اللقاني وولده عبد السلام، وأحمد بن قاسم العبادي ومن آثاره [67] « غاية البيان في شرح زيد بن رسلان » في

الفقه الشافعي طبع سنة 1291 هـ/1864 م في جزئين « وفتاوى الرملي » الذي طبع سنة 1308 هـ/1890 م و « نهاية المحتاج الى شرح المنهاج » في الفقه الشافعي الذي شرع في تأليفه سنة 963 هـ/1555 م وأتمه سنة 973 هـ/1565 م وطبع سنة 1286 هـ/1869 م بمطبعة بولاق في ثمانية أجزاء .

وشيخ الاسلام علي بن غانم المقدسي [68] الحنفي، نزيل القاهرة عاش بين 920 هـ/1596 م . برع في علوم الفقه والحديث واللغة. والشيخ علي بن يحيى الزيادي [69]. المصري الشافعي (نور الدين) وكان عالما بالفقه الشافعي. توفي سنة 1024 هـ/1615 م .

والشيخ صالح بن أحمد المعروف بالبلقيني [70] المصري، الذي اشتهر بالزهد ورسوخ القدم في التصوف، والمعقولات. بالاضافة الى تبحره في الفقه الشافعي. توفي سنة 1015 هـ/1606 م .

ومنهم اللغوي الشهير أحمد الزرقاني [71]، (الذي كان حيا عام 965 هـ/1558 م) .

ومنهم أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي [71م]، المصري الحنفي (شهاب الدين أبو العباس). ولد بمصر سنة 979 هـ/1571 م اشتهر باللغة والأدب وتوفي سنة 1069 هـ/1659 م، وقد بلغ درجة عالية في التحقيق، مع ملكة قوية في سائر العلوم الشرعية والفلسفية [72] ومن آثاره :

« نسيم الرياض، في شرح الشفا للقاضي عياض » في أربعة مجلدات. قال عنه الكتاني « لا أفيد منه ولا أوسع في شروح الشفا كلها » [73] وله كذلك « ريحانة الالبا وزهرة الحياة الدنيا » [74] المطبوع في سنة 1273 هـ/1856 م .

ومنهم النحوي المعروف، أبو بكر اسماعيل [75]، شهاب الدين وعمر

ابن علي بن وفاء الشافعي، الشنواني، الذي برع في علم النحو والصرف والذي توفي سنة 1019 هـ/1611 م .

ومنهم الامام محمد بن سلامة البنوفري (76) المصري، تولى رياسة المذهب المالكي بمصر. توفي سنة 998 هـ/1589 م .

ومنهم محمد بن عبد الله بن علي الشنشوري (77)، المصري الشافعي، الذي كان مشهورا بعلم الفرائض .

ويظهر لنا مما تقدم أن الشيخ عبد السلام قد حظي بحظ وافر من مختلف العلوم الاسلامية، على يد عدد كبير من العلماء، على اختلاف تخصصاتهم بالاضافة الى علوم والده في الحديث، وأصول الدين. وتجاربه في التدريس والافتاء وحتى كان خير خلف لخير سلف، في ذلك كله. كما شهد له بذلك العياشي (78) فقال « والشيخ عبد السلام هو وارث علوم أبيه » وقال المحبي (79) « كان في طبقته فضلا ومهابة » .

ومما يلفت النظر في هذا الطور حكاية (80)، ذكرها المحبي عند ترجمته لعبد السلام تقول « كان في مبدأ أمره على ما حكي من أهل الأهواء المارقين ولم يتفق أنه رؤي بمصر في مكان، إلا في درس والده البرهان » ثم تضيف الحكاية، أنه كان اذا انتهى الدرس يتفقد فلا يوجد، ويذهب الى ما هو عليه، وأنه استمر على هذا الحال حتى وفاة والده، حيث تولى التدريس مكانه في الأزهر، فترك ما كان عليه في أيام شبابه. وأنه أظهر ما لم يكن متوقعا منه في العلم والتحقيق .

والجدير بالذكر أن هذه الرواية انفرد بها المحبي ولم ترد عن غيره كما أنها وردت بدون معرفة القائل لتتبع سيرته، ومعرفة مدى الثقة به للاستعانة في الحكم على هذه الحكاية، الأمر الذي جعلنا نشك فيها، ونقلل من صحتها .

كما يلفت النظر في هذا الطور كذلك، سفر عبد السلام اللقاني، الى الحج سنة 1041 هـ مع الركب المصري بصحبة والده، برهان الدين ابراهيم

اللقاني، وقد أورد ذلك أبو سالم العياشي [81] عن شيخه ابراهيم الميموني [82] في معرض حديثه عنه. قال الميموني « وحج في تلك السنة، الشيخ المحقق، أبو الامداد ابراهيم اللقاني المالكي » الى أن قال « فلما قدمنا مكة، جاء العلماء اليه يهرعون للسلام عليه، والتماس بركته » ثم ذكر بعد أن عاد الركب إلى المدينة ودخل المسجد النبوي، فلم يجد مكانا يجلس فيه، وكان الشيخ ابراهيم اللقاني قد سبقه الى المسجد قال « فلما رآني، أشار إلي، ففسح بينه وبين ولده الشيخ عبد السلام اللقاني، وأجلسني بإزائه » .

وبناءً على ذلك، يكون الشيخ عبد السلام قد خرج من مصر لتأدية فريضة الحج بصحبة والده، مع الركب المصري الذي كان فيه ابراهيم الميموني، ولا شك أنه استفاد الشيء الكثير من هذه الرحلة، حيث التقى بعلماء الاسلام، من مختلف الأقطار. والذين جاؤوا للسلام على والده والاستفادة منه، الأمر الذي يدلنا على شهرة والده، وارتفاع شأنه بين العلماء ليس في مصر وحدها، بل بين علماء الأقطار الاسلامية المختلفة .

ولا شك أن الشيخ عبد السلام قد حضر هذه الندوات العلمية، واستفاد منها الشيء الكثير، لا من الناحية العلمية فحسب، بل من ناحية التعرف على أحوال المسلمين وشؤونهم العامة. وكون حصيلة هامة عن العالم الاسلامي في عصره وأنه، شارك في آرائه، في كثير من قضايا العالم الاسلامي. ولا شك أنه عاد مع والده، وحضر وفاته في العودة الى مصر حيث لم يرد ما يفيد بقاءه في الديار المقدسة وورد أنه تصدر التدريس، مكان والده، بعد وفاته بالجامع الأزهر [83] . وكان ذلك عام وفاته سنة 1041 هـ وهو عام الحج نفسه، الأمر الذي نفهم منه رجوعه مع الركب وحضوره وفاة والده ابراهيم، أثناء العودة الى مصر في مدينة (ايلة) [84] بطريق الركب المصري بعد أن اشتد عليه المرض في نفس المدينة، ودفن بالقرب من قلعة ايلات [85] .

ب ـــ الطور الثاني : طور العطاء والانتاج

وبدأ من وفاة ابراهيم اللقاني سنة 1041 هـ/1631 م واستمر الى وفاة الشيخ عبد السلام 1080 هـ/1669 م .

وأبرز ما يلفت النظر في هذا الطور، أمران هامان هما : التدريس في الجامع الأزهر وانتاجه العلمي. وسنتحدث هنا عن تدريسه ونترك الحديث عن انتاجه ومؤلفاته لأننا أفردناه بدراسة خاصة .

1 ـــ وأما تدريس الشيخ عبد السلام اللقاني بالجامع الأزهر، فقد بدأ بوفاة والده ابراهيم سنة 1041 هـ/1631 م. حيث تصدر التدريس مكانه. ولزمه في هذه الفترة غالب الجماعة، الذين كانوا يحضرون على والده. واستمر في هذا النشاط يظهر منه ما لم يتوقع من العلم والتحقيق .

وانتفع به خلق كثير، استطعنا أن نعرف منهم :

أ ـــ الشيخ أحمد بن غنيم بن مهنا النفراوي (86)، أحد الأعلام في العلوم النقلية والعقلية، ولا سيما في النحو. ولد سنة 1043 هـ/1633 م. أخذ الفقه والحديث عن عبد الباقي الزرقاني (87) والامام محمد الخرشي 1101 هـ/1689 م، والعربية والمعقول عن الشهاب البشبيشي (88) الذي تصدر التدريس، وانتهت اليه رئاسة المذهب المالكي. توفي سنة 1125 هـ/1713 م .

ب ـــ والشيخ الامام العلامة شاهين بن منصور بن حسن الارمناوي (89) الحنفي المولود سنة 1030 هـ/1620 م حفظ القرآن والمتون، كالألفية وغيرها. وأتم دراسته بالأزهر، ولازم علماءه ومنهم عبد السلام اللقاني .

ج ـــ والشيخ الامام العلامة أبا الامداد خليل (90) اللقاني أخ عبد السلام الذي تلقى عن والده ابراهيم وأخيه عبد السلام والنور الأجهوري

المتوفي سنة 1066 هـ/1635 م وغيرهم. توفي سنة 1105 هـ/1693 م.

د ـــ والشيخ أبا سالم العياشي[91] المتوفى سنة 1037 هـ/1627 م : رحل الى الحرمين ثلاث مرات في 1059 هـ/1649 م وفي 1064 هـ/1653 م، وفي 1072 هـ/1661 م وفي هذه المرة الثالثة كتب رحلته « ماء الموائد » المشهورة وهي عبارة عن مجلدين بالطباعة الحجرية. حضر بعض دروس عبد السلام اللقاني، وأجازه عندما رجع في المرة الثالثة. مات سنة 1090 هـ/1679 م، وله آثار جليلة منها :

« معرفة المكتسب » وهي منظومة شرحها بارشاد المنتصب الى فهم معونة المكتسب، ومنها نسخة مخطوطة بالخزانة الملكية بالرباط رقمها 4167 .

و « اقتفاء الأثر »، وهي فهرسة شيوخه في الخزانة الملكية تحت رقم 3917 ونسخة أخرى في الخزانة العامة تحت رقم 2173 .

ورسالة « الحكم بالعدل » تحت رقم 1740 وهي في الرد على داعية سجلماس .

و « تنبيه أهل الهمم العالية على الأعراض الفانية » تحت رقم 7661 وكلها مخطوطة في الخزانة الملكية بالرباط.

هـ ـــ والامام العلامة، أبا السعادات، محمد بن عبد القادر بن علي الفاسي المولود سنة 1042 هـ/1632 م والمتوفى سنة 1110 هـ/1698 م الذي كان من العلماء المشهورين في الحديث والتفسير، والنحو، والبيان، والأصول، والكلام، والتصوف، ومن شيوخه محمد الخرشي، وعلي الشبراملسي .

2 ـــ ويلاحظ أن الشيخ عبد السلام، كان يهتم بعلوم معينة. فقد اتفقت روايتا المحبي والعياشي، على أنه كان اماما في الحديث. قال المحبي « كان إماما كبيرا. محدثا بارعا... »[92] وقال العياشي « كان أغلب تدريسه في الحديث... »[93] وزاد المحبي امامته في الأصول « .. أصوليا اليه النهاية » ثم ذكر العياشي، أنه حضر له درسا بعد صلاة الصبح، كان يقرأ فيه شرح النقاية للسيوطي المتوفى سنة 911 هـ/1505 م، وقال عنه

وارث علوم أبيه. وقد مر بنا أن والده كان أحد الأعلام المشار اليهم، بعلم الحديث والدراية، وعلم الكلام .

وهذا يعني أن الشيخ عبد السلام، كان مهتما في تدريسه بالحديث وعلومه وعلم الكلام وكان يقرأ غيرها من الكتب حسب مقتضى الحال لتلاميذه .

3 — كما يلاحظ أنه كان يتبع نظاما خاصا في تدريسه لهذه العلوم. قال العياشي [94] « كان لا يدرس إلا في الأشهر الثلاثة، رجب وتالييه » وكان يحب الانفراد والنفور من العباد، حتى اختلف الناس في أمره ونقل العياشي الخلاف في ذلك فقال « فمن قائل أن ذلك منه تنسك وزهادة، ومن قائل بطالة وملالة ... » [95] ورجح العياشي الأول. وتبعه القادري [96] الذي وصفه « بوارث علم الله » [97] .

والذي يبدو لنا، أنه اقتبس هذا الأسلوب في التدريس، والانعزال عن العباد عن والده ابراهيم اللقاني الذي كان يحب البحث والمطالعة. وعن شيخه محمد البهنسي الذي كان لا يقرأ إلا في هذه الأشهر الثلاثة، يقرأ فيها كل ثلاث سنوات كتابا من أمهات كتب الحديث.

وعلى هذا يكون شيخنا عبد السلام، قد قسم العام قسمين، قسم للمطالعة والبحث، والتأليف، خلال تسعة أشهر، وقسم للتدريس والافادة في رجب وتالييه شعبان ورمضان .

4 — وفي آخر رمضان، كان يختم دروسه بطريقة معينة، شهدها العياشي [98] وحكاها لنا، تكون بعد صلاة الفجر، ويحضر فيها أنجب تلاميذ الشيخ وكبراء إخوانه وعندما ينتهي الشيخ من الكتاب، تقرأ بعض آيات من كتاب الله بقراءة مطربة، ومنهم من يقرأ بالقراءات السبع، ينشد بعدها قصيدة من إنشاء التلاميذ، فيها مدح للرسول ﷺ والترضي عن مؤلف الكتاب المدروس، والدعاء للشيخ الذي يدرسه .

ثم يقوم آخر، ويحمد الله ويثني على الرسول عليه السلام ثم الصحابة، والتابعين باحسان، ثم يترضى عن المشايخ، أرباب المذهب كل ذلك بنثر بديع، ولفظ فصيح .

ثم يقرأ الفاتحة، ويهدي ثوابها الى حضرة النبي (صلى الله عليه وسلم) والى كل من ذكره بعده، ويبالغ في الثناء عليهم، الى أن يصل الى الشيخ المدرس، فيدعو له، وللحاضرين بأبلغ دعاء، بقلب حاضر، وصوت خاشع، ويؤمن الحاضرون على دعائه، ثم يختم، وبعد هذا يقوم أهل المجلس كلهم، فيصافحون الشيخ ويدعون له، ويدعو لهم .

5 ــ وقال المحبي [99] « وكانت له شهرة وهيبة، ولا سيما في دروسه.. فكان لا يقدر أحد من الحاضرين أن يسأله، أو يرد عليه » وهذا يعني أن عدم سؤاله راجع الى أمرين، الأول اجلالا له كعالم كبير متبحر في مختلف العلوم والثاني خوفا منه لشدة فيه .

والجدير بالذكر، أنه كان يتمتع بمكانة رفيعة بين العلماء. قال المحبي [100] « وكان كبار المشايخ من أهل وقته، يحترمون ساحته وينقادون لرأيه ... » والذي يبدو لنا من هذا أمران، الأول احترام العلماء له، ولا شك أن مرجع ذلك الى قدرته العلمية، بالاضافة الى الصفات الخلقية، التي كان يتمتع بها، كالشهامة. والثاني انقياد العلماء له، وهذا يعني أنهم كانوا يرجعون اليه في أهم الأمور. ويعملون وفقا لرأيه السديد. وأكبر الظن أن سبب ذلك بالاضافة الى ما سبق، راجع الى طول صحبة والده، واستفادته منه في الافتاء، الأمر الذي أكسبه الخبرة الواسعة والتجربة في حل كل صعب يقع للعلماء، فاحترموه وانقادوا له .

6 ـــ وفاة الشيخ عبد السلام اللقاني :

اختلفت مصادر ترجمة عبد السلام اللقاني، في وفاته على قولين : الأول سنة 1078 هـ/1667 م ويقول به كل من المحبي (101)، والقادري ومحمد مخلوف، والأزهري، وحاجي خليفة، والبغدادي، وسركيس، والزركلي، وكحالة. وانفرد المحبي، ومن تبعه في تحرير اليوم والشهر، فقالوا يوم الجمعة الخامس عشر من شوال. واقتصر مخلوف على ذكر الشهر شوال .

الثاني ويقول به محمد بن أبي بكر الشلي، الذي اتفق مع المحبي في تحديد اليوم والشهر. واختلف معهم جميعا في السنة، فقال في سنة 1080 هـ/1669 م وأضاف عليهم، بأن علي الشبراملسي صلى عليه بمصر. وقد وجدنا هذا القول له في ملتقط من مخطوطته المسماة « عقد الجواهر .. والدرر، في أخبار القرن الحادي عشر » (102) .

ونظرا لكون الشلي سابقا على هؤلاء المترجمين في الزمن، حيث ولد سنة 1030 هـ/1620 م وتوفي سنة 1093 هـ/1682 م أي بعد وفاة اللقاني وأكد قوله بذكر علي الشبراملسي (103)، الذي صلى على عبد السلام صلاة الجنازة بمصر، وقد مات هذا الأخير سنة 1087 هـ/1676 م فاننا نراه هو الأقرب الى الصواب في تحديد وفاة الشيخ عبد السلام، أي سنة 1080 هـ/1669 م . وكان ذلك بالقاهرة كما ذكره سركيس (104) « والله الموفق للصواب » .

الهوامش

(1) تجدر الاشارة الى أنني شرعت العمل في التوسع في الاتجاه الصوفي في كتاب خاص سيكون اسمه « فلسفة التصوف من خلال النشأة والتطور » أفردت فيه فصلا عن دخول التصوف الى بلاد المغرب الذي ظهر لي منه أن التصوف قد دخل الى المغرب منذ نشأته الأولى في المشرق .

(2) بدأت الشروع في تحقيقها .

(3) المصادر مرتبة حسب سني وفاة المؤلفين محمد السنوسي « المنهج السديد في شرح كفاية المريد » مخطوطة بالخزانة الملكية بالرباط رقمها 352 ، شمس الدين محمد السخاوي « الضوء اللامع لأهل القرن التاسع » ج 1 ص 374 ، أبو منصور الغمري « جواهر السماط في مناقب سيدي عبد الله الخياط » مخطوط بالخزانة الملكية رقمه 3786 وفي مكتبة محمد ابراهيم الكتاني الخاصة ، ابن القاضي المكناسي« لقط الفرائد ضمن ألف سنة من الوفيات » تحقيق محمد حجي، ومخطوطة في الخزانة الملكية تحت رقم 10977 ، أحمد التمبكتي « الابتهاج على هامش الديباج » ص 82، حاجي خليفة« كشف الظنون » ص 150، عبد الرحمن التمنارتي« شرح اللامية الزواوية » مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2079 د ، عبد السلام اللقاني « فتح المجيد بكفاية المريد » المخطوط الذي نعرف به ص 1 من التحقيق ، أبو قاسم الحفناوي« تعريف الخلف برجال السلف » 33 الى 34 ، اسماعيل البغدادي « هدية العارفين » ج 1 ص 136 ، محمد مخلوف « شجرة النور الزكية » ص 265 ، خير الدين الزركلي « الاعلام » ج 1 ص 153 ، رضا كحالة « معجم المؤلفين » ج 1 ص 286 .

(4) الذين ذكروا هذه الكنية هم محمد السنوسي وأبو منصور الغمري وأحمد التمبكتي وحاجي خليفة، وعبد السلام اللقاني، والحفناوي، والبغدادي، ومحمد مخلوف .

(5) انفرد بذكر اللقب البغدادي ولم يذكر ما يبرر ذلك .

(6) أسسها « بلكين » ابن رئيس قبيلة صنهاجة « زيري بن مناوي » الذي ولاه الخليفة الفاطمي في القرن الرابع الهجري. وهي مدينة تقع على الساحل، تسكنها قبائل كانت تعيش على الزراعة، وتربية المواشي، وفيها كان الشيخ عبد الرحمن الثعالبي المتوفى سنة 875 هـ 1470 م ، شيخ أحمد الزواوي كما سيأتي، وفيها أقام الثعالبي بعد تمام تحصيله للتدريس، ونشر علومه، ولمزيد من التفصيل يراجع محمد الحميري « الروض المعطار في خبر الأقطار » النسخة المخطوطة بالخزانة الملكية تحت رقم 5211، وهي مطبوعة، وتاريخ الجزائر العام — لعبد الرحمن الجيلالي ج 2 ص 216 الطبعة الأولى — ودائرة المعارف الاسلامية ج 6 ص 409 .

(7) وهي شعب كبير، يشتمل على عدد كبير من القبائل، فمنهم فروع مستقرة في سائر البلاد المغربية : انظر عبد الوهاب بن منصور « قبائل المغرب » وسيأتي تمام الحديث عند أصل أحمد الزواوي .

(8) هم ابن القاضي، والتمبكتي، والحفناوي، ومخلوف، والزركلي، وسركيس، والبغدادي، وكحالة، في كتبهم السابقة الذكر ص 29 .

(9) هم أبو منصور الغمري، وعبد الرحمن التمنارتي، في كتبهم المشار اليها في ص 17 .

(10) هم محمد السنوسي، وعبد السلام اللقاني، وحاجي خليفة، في كتبهم المشار اليها ص 17 .

(11) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ج 1 ص 374 .

(12) ابن خلدون « المبتدأ والخبر » ج 6 ص 262 ، عبد الوهاب بن منصور « قبائل المغرب » ص 320 .

(13) ارتحلت كتامة، مع المعز رابع الخلفاء الفاطميين الى مصر، مع بقاء قسم منهم في مساكنهم، ومنهم زواوة، لأن ظهور الفاطميين، كان بتونس والجزائر سنة 296 هـ/908 م على يد أبي عبد الله الشيعي : بعد أن انتزع الملك من بني الأغلب الذين حكموا 112 سنة أولها سنة 184 هـ . انظر محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية ص 20 . وذكر المقريزي في الخطط ج 2 ص 10 بأن لهم أي كتامة حارة خاصة في القاهرة، وهي مجاورة لحارة الباطلية سابقا وقد صارت آلات من جملتها، حيث كانت منازل كتامة عندما قدمت من المغرب .

(14) ابن خلدون، المبتدأ والخبر ج 6 ص 303 ، وعبد الوهاب بن منصور، قبائل المغرب ص 318 .

(15) ذكر قسما كبيرا منهم الحفناوي في كتابه « تعريف الخلف برجال السلف » الجزء الثاني نذكر منهم ابراهيم ابن ميمون الزواوي المتوفى سنة 686 هـ/1687 م. في ج 2 ص 14 ، صالح بن محمد الزواوي 839 هـ/1435 م، في ج 2 ص 190 ، علي بن موسى الزواوي من علماء القرن التاسع الهجري الثامن عشر الميلادي ج 2 ص 271 ، محمد صالح عيسى الزواوي المتوفى سنة 242 هـ/1826 م في ج 2 ص 522 .

(16) من هؤلاء العلماء : 1 — عبد السلام بن علي بن عمر بن سيد الناس الزواوي المالكي، أول من ولي القضاء بدمشق، لما صار القضاء أربعة فتولى هو قضاء المالكية، وانتهت اليه رئاسة الاقراء فيها، ولد سنة 589 هـ/1193 م ببجاية وانتقل شابا الى مصر ثم استقر به الحال في دمشق سنة 617 هـ/1220 م وتوفي بها : انظر الزركلي، الاعلام ج 4 ص 130 ، وكحالة : معجم المؤلفين ج 5 ص 22 ، عيسى بن مسعود بن منصور الزواوي، الحميري المالكي تفقه ببجاية والاسكندرية ورجع الى فاس، فتولى القضاء فيها، ثم انتقل الى مصر ودرس بالأزهر وناب في الحكم بدمشق ثم بالقاهرة ولد سنة 664 هـ/1265 م وتوفي سنة 743 هـ/1342 م ، انظر الزركلي : الاعلام ج 5 ص 295 .

(17) الكتاني : فهرس الفهارس ج 2 ص 345 .

(18) ج 1 ص 153 .

(19) ج 1 ص 286 .

(20) رضا كحالة : معجم المؤلفين ج 6 ص 79 .

(21) محمد مخلوف : شجرة النور الزكية ص 234 ، ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان ص 293 .

(22) عبد الرحمن الثعالبي : الجامع ، مخطوط في الخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 8155 ومحمد ميمون : التحفة المرضية ، في الدولة البكداشية، ومعه ملحق لحياة الثعالبي ص 131 ، تحقيق الدكتور محمد عبد الكريم ، وأحمد بابا : الابتهاج على هامش الديباج ص 82 ، وعبد الرحمن الجيلالي في تاريخ الجزائر العام ج 2 ص 263 ، والحفناوي : تعريف الخلف برجال السلف ص 63 ، ومحمد مخلوف : شجرة النور الزكية ص 264 ، وكل هؤلاء ذكروا أن أحمد الزواوي تلميذ للشيخ عبد الرحمن الثعالبي بالاضافة الى حديثهم عن الثعالبي .

(23) يمكن الرجوع الى الملحق التابع للتحفة المرضية، السابق الذكر، الذي فصل ذلك، ولم نورده خوف الاطالة، واكتفينا بالاشارة اليه .

(24) أبو منصور الغمري : جواهر السماط، مناقب سيدي عبد الله الخياط ــ مخطوط في الخزانة الملكية تحت رقم 3786 . ابن زكري : شرح النصيحة الكافية ــ مخطوط في الخزانة الملكية تحت رقم 1151 ، أحمد بابا : الابتهاج على هامش الديباج ص 82 ، ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ص 45 ، ابن عجيبة : أزهار البستان في طبقات الأعيان. مخطوط بالخزانة الملكية تحت رقم 417 ، الكتاني : فهرس الفهارس ج 1 ص 342 ، محمد مخلوف : شجرة النور الزكية ص 267 ، البغدادي : هدية العارفين ج 1 ص 136 . والجدير بالذكر أن أبا منصور، وأحمد بابا، ومحمد مخلوف، قد ذكروا تلميذه زروق علي أحمد الزواوي .

(25) كحالة : معجم المؤلفين ج 1 ص 137 .

(26) ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان ص 248 .

(27) الكتاني : فهرس الفهارس ج 2 ص 335 .

(28) ابن عجيبة : أزهار البستان في طبقات الأعيان ص 131 .

(29) محمد السخاوي : الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ج 1 ص 374 ، وابن القاضي في لقط الفرائد المطبوع ضمن ألف سنة من الوفيات ، والتمبكتي في المنهاج على هامش الديباج ص 82 ، وأبو منصور الغمري في جواهر السماط 2 ، المخطوط في الخزانة الملكية ورقمه 3786 ، ومحمد مخلوف في شجرة النور الزكية ص 265 ، والزركلي في الاعلام ج 1 ص 153 ، وكحالة في معجم المؤلفين ج 1 ص 286 .

(30) كشف الظنون ص 150 .

(31) هدية العارفين ج 1 ص 136 .

(32) المنهج السديد بشرح كفاية المريد ص 1 .

(33) فتح المجيد بكفاية المريد ص 1 ، المخطوط الذي بين أيدينا .

* نور الدين عبد القادر : صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها الى انتهاء العهد التركي ص 164 . والكتاب في خزانة الأستاذ عبد القادر زمامة بفاس .

(34) المنهج السديد في شرح كفاية المريد ــ مخطوط بالخزانة الملكية رقمه 2959 المقدمة .

(35) أحمد بابا : الابتهاج بهامش الديباج ص 82 .

(36) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ج 1 ص 374 .

(37) تعريف الخلف برجال السلف ص 33 .

(38) المصادر مرتبة حسب سني وفاة المؤلفين : عبد الله بن محمد العياشي : ماء الموائد والرحلة ج 1 ص 126، حجري ، محمد بن أبي بكر الشلي : ملتقط من عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادي عشر ــ مخطوطة في مجموع بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1834 د ، محمد المحبي : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ج 2 ص 416 ، محمد عبد الرحمن الفاسي : المنح البادية، في الأسانيد العالية ــ مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 1227 ، محمد الطيب القادري : التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر، من أخبار أعيان المائة الحادية عشر والثانية عشر ــ مخطوطة بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 122 ــ الاكليل والتاج بنيل كفاية المحتاج النسخة المخطوطة بالخزانة الملكية تحت رقم 1887 ، محمد الطيب القادري : نشر المثاني ج 1 ص 227 حجري ، عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ج 1 ص 65 ، محمد بن أحمد الحضيكي : مناقب الحضيكي ج 2

ص 279 ، يوسف سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة ج 2 ص 279 ، محمد مخلوف : شجرة النور الزكية ص 304 ، خير الدين الزركلي : الاعلام ج 4 ص 127 ، رضا كحالة : معجم المؤلفين ج 5 ص 222 وبروكلمان ص 419 .

(39) اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب أهل المدينة ص 201 .

(40) هدية العارفين ص 571 .

(41) صفوة من انتشر من صلحاء القرن الحادي عشر ص 58 حجري .

(42) الاكليل والتاج .

(43) جامع كرامات الأولياء ج 1 ص 249 .

(44) اليواقيت الثمينة ص 85 .

(45) هدية العارفين ج 1 ص 30 .

(46) خلاصة الأثر ج 1 ص 6 .

(47) معجم المطبوعات ج 2 ص 1592 .

(48) يلاحظ أن والد عبد السلام، ابراهيم قد كني بأبي سالم، وبأبي الأمداد ولقب ببرهان الدين. وكذلك الجد السادس لقب بالولي الصالح على ما سنتبين من ذلك في موضعه .

(49) (لقانه) بفتح اللام ثم قاف وألف ونون وهاء. من خلاصة الأثر ج 2 ص 6 ، وعند الكتاني في فهرس الفهارس ج 1 ص 90 ، لام اللقاني بالفتح والتشديد هو المعروف وذكر اعتراض محسن الترهتي بخطئه في آخر (اليانع الجني) عن قوله، اللقاني بضم اللام، إن الأسانيد والأنساب التقطها من نسخ لم يحسن قراءتها .

(50) نذكر من هؤلاء : الشيخ ناصر الدين محمد بن حسن وشمس الدين ومحمد بن حسن اللقاني. أما ناصر الدين : فكان من كبار العلماء وجلس لتدريس العلوم على وجه لم يشاركه فيه أحد من علماء عصره ما يقرب من ستين عاما في الأزهر لا يعرف الملل، ولذلك لم تكثر مؤلفاته ــ ولد سنة 873 هـ/1468 م وتوفي سنة 908 هـ/1503 م انظر التمبكتي/نيل الابتهاج ص 336 م وابن عجيبة : أزهار البستان في طبقات الأعيان ص 135 .

وأما شمس الدين محمد بن حسن أحد الفقهاء المحققين، ولد بلقانة وقرأ بها القرآن والشاطبية والرسالة ثم قدم القاهرة وقرأ بها. توفي سنة 935 هـ/1538 م انظر التمبكتي/نيل الابتهاج ص 336 وابن عجيبة أزهار البستان ص 131 .

يلاحظ أن هذين العالمين يلتقيان مع الشيخ عبد السلام في الجد الثاني حسن .

(51) خلاصة الأثر ج 1 ص 6 .

(52) شجرة النور الزكية ص 304 .

(53) ورد بهذا الوصف، عند المحبي في خلاصة الأثر ج 1 ص 6 ، وعند سركيس في معجم المطبوعات ج 2 ص 1592 وعند العياشي في رحلته ج 1 ص 126 ، وعند الافراني في صفوة من انتشر ص 59 أبو سالم ابراهيم. وعند محمد الرداني في صلة الخلف بموصول السلف (مخطوط) ص 3 البرهان اللقاني. وتوجد هذه النسخة بالخزانة العامة بالرباط رقم 2 .

(54) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ج 1 ص 6 .

(55) نفس المصدر السابق ج 1 ص 6.

(56) الكتاني : فهرس الفهارس ج 1 ص 153 .

(57) المتوفى سنة 852 هـ/1448 م ، أنظر الكتاني : فهرس الفهارس ج 1 ص 236 .

(58) كان في بلدة سنهور بالتحر الغربي بمصر. ترجم له عبد الوهاب الشعراني في لواقح الأنوار في طبقات الأخيار ج 2 ص 3 .

(59) تجدر الاشارة الى أننا خصصنا الشيخ ابراهيم اللقاني والد الشيخ عبد السلام بمبحث خاص تحدثنا فيه عن أشهر شيوخه وكتبه واستفادة الشيخ عبد السلام منه .

(60) ورد ذكره عند المحبي في خلاصة الأثر ج 1 ص 7 . وعند اسماعيل البغدادي في ايضاح المكنون ج 2 ص 625 . والزركلي في الاعلام : 21/1 وقال لم يتمه ولم نستطع العثور على نسخة منه، وأغلب الظن أنه لا زال مخطوطا .

(61) انظر محمد بن الطيب القادري : نشر المثاني ج 2 ص 45 حجري والاكليل والتاج — المخطوطة رقم 1887 في الخزانة الملكية .

(62) رضا كحالة : معجم المؤلفين ج 2 ص 48 .

(63) محمد الشلي : ملتقط من عقد الجواهر.. المخطوطة رقم 1834 د الخزانة العامة بالرباط .

(64) ولد سنة 826 هـ/1422 م . وكان قاضي القضاة بالديار المصرية. لا يوجد في عصره من لم يأخذ عنه مشافهة أو بواسطة. توفي سنة 925 هـ/1519 م انظر الكتاني، فهرس الفهارس ج 1 ص 344 .

(65) هو الامام الحافظ، والمسند في الديار المصرية بعصره، محمد بن أحمد الغيطي المتوفي سنة 982 هـ/1574 م/انظر الكتاني، فهرس الفهارس ج 2 ص 256 .

(66) هو الامام الحافظ شمس الدين، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي نسبة الى سخي، قرية من أعمال مصر، ولد سنة 831 هـ/1427 م ومات سنة 902 هـ/1496 م بالمدينة المنروة. انظر الكتاني، فهرس الفهارس ج 2 ص 335 .

(67) يوسف سركيس : معجم المطبوعات ج 1 ص 952 .

(68) رضا كحالة : معجم المؤلفين ج 7 ص 195 .

(69) نفس المصدر السابق ج 7 ص 260 .

(70) محمد المحبي : خلاصة الأثر ج 2 ص 237 .

(71م) رضا كحالة : معجم المؤلفين ج 2 ص 138، ومحمد الحجوي : الفكر السامي، ج 4 ص 26، ومحمد الشلي : ملتقط من عقد الجواهر، ص 33.

(72) الكتاني : فهرس الفهارس ج 1 ص 281 .

(73) نفس المصدر السابق ج 1 ص 281 . وتوجد نسخة من الكتاب في الخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 474 كاملة .

(74) توجد نسخة منه بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 1060 .

(75) محمد المحبي : خلاصة الأثر، ج 1 ص 79 وكحالة : معجم المؤلفين،ج 3 ص 59 .

(76) محمد مخلوف : شجرة النور الزكية، ص 281 .

(77) رضا كحالة : معجم المؤلفين ج 10 ص 226 .

(78) ماء الموائد، ج 1 ص 126 .

(79) خلاصة الأثر ج 2 ص 416 .

(80) نفس المصدر السابق ج 2 ص 416 .

(81) ماء الموائد (الرحلة ج 1 ص 144) .

(82) هو ابراهيم بن محمد بن عيسى المصري الميموني الشافعي (برهان الدين عالم في التفسير والعربية، والعلوم العقلية والنقلية). ولد سنة 991 هـ/1583 م وتوفي سنة 1079 هـ/1668 م. انظر رضا كحالة، معجم المؤلفين ج 1 ص 103 .

(83) محمد المحبي : خلاصة الأثر ج 2 ص 416 .

(84) مدينة على ساحل البحر الأحمر. كانت منزلا لبني أمية وأكثر أهلها موالي عثمان بن عفان. وكانت ذات منافع كثيرة ومساجد عديدة وهي مدينة تجارية كان فيها أخلاط من اليهود والنصارى. تعرف اليوم باسم (ايلات) تحاذي مدينة العقبة الأردنية، بل هي قسيمتها بعد الاعتداء الاسرائيلي. قيل إنها المدينة المذكورة في القرآن ﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت...﴾ 163 ــ الأعراف . انظر : المقريزي الخطط ج 1 ص 184 ، محمد المحبي : خلاصة الأثر ج 1 ص 9 .

(85) نقل العياشي في رحلته ج 1 ص 144 عن شيخه ابراهيم الميموني وصفا لموت الشيخ ابراهيم اللقاني. كما ذكر ذلك محمد الافراني في صفوة من انتشر ص 59 .

(86) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار ج 1 ص 73 .
محمد الأزهري : اليواقيت الثمينة ص 40 .

(87) ولد سنة 1020 هـ/1611 م وتوفي سنة 1099 هـ/1687 م . انظر عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار ج 1 ص 66 .

(88) هو عبد الرؤوف بن محمد عبد اللطيف الشافعي. ولد ببشبيش من أعمال المحلة الكبرى. وانتقل الى القاهرة، وأخذ عن خليل اللقاني، توفي سنة 1143 هـ/1730 م . انظر عبد الرحمن الجبرتي عجائب الآثار ج 1 ص 157 .

(89) نفس المصدر السابق ج 1 ص 68 .

(90) نفس المصدر السابق ج 1 ص 68 .

(91) نسبة الى قبيلة آيت عياش، احدى القبائل البربرية بالمغرب الأقصى بلادهم الصحراء، من أحواز سجلماسة. ويقال للواحد منهم بلغتهم فلان اعياش. انظر الكتاني فهرس الفهارس، ج 2 ص 211 وعبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار ج 1 ص 65 .

(92) خلاصة الأثر ج 2 ص 316 .

(93) ماء الموائد ج 1 ص 126 .

(94) ماء الموائد ج 1 ص 126 .

(95) نفس المصدر السابق .

(96) نشر المثاني ج 1 ص 268 .

(97) الاكليل والتاج، النسخة المخطوطة تحت رقم 887 ــ في الخزانة الملكية .

(98) الرحلة ج 1 ص 129 .

(99) خلاصة الأثر ج 2 ص 416 .

(100) خلاصة الأثر ج 2 ص 416 .

(101) المحبي في خلاصة الأثر ج 2 ص 416 والقادري في الاكليل والتاج، النسخة المخطوطة في الخزانة الملكية رقم 1887 . ومحمد مخلوف في بشجرة النور الزكية ص 304 . والأزهري في اليواقيت الثمينة ص 201 ، وحاجي خليفة في كشف الظنون ج 1 ص 620 ، والبغدادي في هدية العارفين ج 1 ص 30 ، وسركيس في معجم المطبوعات ج 2 ص 1592 ، والزركلي في الاعلام ج 4 ص 127 ، وكحالة في معجم المؤلفين ج 5 ص 222 .

(102) توجد ضمن مجموع في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1834 د .

(103) محمد الشلي : عقد الجواهر والدرر .

(104) معجم المطبوعات ج 2 ص 1592 .




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

« الحركة العلمية في العصر الموحدي »

الأستاذ: عبد الهادي الحسيس

تمهيـد :

إن التاريخ المغربي، قلما يقدم لنا دعوة أكثر بساطة في بدايتها، وأبعد مدى في نتائجها، من تلك الدعوة الموحدية التي قام بها محمد بن تومرت المصمودي (ت سنة 524 هـ ـــ 1129 م) والتي أسفرت عن قيام دولة من أعظم الدول التي عرفها المغرب، قوة وسلطانا وعظمة، هي الدولة الموحدية [1] . فدعوة الموحدين قد انتهت بسقوط دولة من أقوى الدول المغربية، هي دولة المرابطين [2] ، وإقامة دولة أخرى مكانها، هي الدولة الموحدية .

ظهرت الدعوة الموحدية بروح جديدة، تخالف تمام المخالفة، أساليب الدولة المرابطية قبلها، إذ انطبعت بطابع العلم من أول يوم ظهورها، فقامت على التدريس والخطابة لشرح مبادئها، مرة باللغة العربية وتارة بالبربرية اذا اقتضى المقام استعمالها، فكثرت المناظرات والمجادلات بين الموحدين وبين خصومهم، في شؤون العلم عامة، وبين المهدوية والعصمة خاصة .

كان داعية الدعوة الموحدية ابن تومرت، يعد من أقطاب علماء عصره، ومن أكبرهم دهاء، وأعظمهم طموحا، رجع الى المغرب من رحلته العلمية، بحرا متفجرا من العلم، وشهابا واريا في الدين [3]، مصمما العزم على الثورة والاصلاح في آن واحد، وفي نفسه فكرة انشاء دولة اسلامية كبرى .

الحياة الثقافية :

كان الوضع الثقافي سائدا في العصر الموحدي، ومعمما بين سائر أفراد المجتمع المغربي، لأن مهدي الموحدين، قد فسح المجال للعلم، فحض على تحصيله بجميع الوسائل التي تستعمل لهاته الغاية .

وأعظم دليل هو كتابه المشهور، الذي ألفه في هذا الصدد : « أعز ما يطلب، وأفضل ما يكتسب، وأحسن ما يدخر... » [4]. إن المهدي ابن تومرت، نزل الى الميدان معلما مصلحا دينيا، يدعو الى العمل بالكتاب والسنة، ومقاومة كتب الفروع، وتغيير المنكر ...

وليس معنى هذا، أن الفترة المرابطية خلت من العلم، بل بلغت فيه شأوا كبيرا، بشهادة عبد الواحد المراكشي في معجبه [5]. يقول : « فانقطع إلى أمير المسلمين ــ يوسف بن تاشفين ــ من الجزيرة من أهل كل علم فحوله، حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم، واجتمع له ولابنه من أعيان الكتاب وفرسان البلاغة، ما لم يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار...» .

واذا كان المهدي ابن تومرت هو منشيء الحركة الموحدية، وصاحب الفضل الكبير فيها، فلا ننسى ما بذله خلفاؤه من بعده، من عبد المؤمن الكومي، وولده أبي يعقوب يوسف، وحفيده أبي يوسف يعقوب المنصور، وغيرهم من أعقابه وحفدته، فان لهؤلاء فضلا كبيرا في قيام الحركة العلمية، واستمرار تقدمها وازدهارها، بتعهدهم اياها وتشجيعهم لها ماديا ومعنويا .

نعم، إن العصر الموحدي، يمثل فترة من أخصب فترات الحياة الفكرية، في بلاد الغرب الاسلامي، ذلك أن العصر المرابطي، الذي احتوى الكثير من نتائج الفكر الأندلسي أيام بني أمية، وملوك الطوائف، قد حافظ الموحدون على مستواه العلمي، بل شجعوا كثيرا من العلوم التي كانت محظورة رواجها زمن المرابطين، فانطلقت في عهدهم حرية التفكير والبحث، وأفرج عن كتب الامام الغزالي (ت 503 هـ) وأمثاله من المفكرين، التي كانت قد أحرقت من قبل في بلاد المغرب .

وبسبب هاته الحرية العلمية والفكرية، انطلق الفقه المالكي من قيوده، وتفتح على المذاهب الأخرى، فظهر من هذا العصر الموحدي، حفاظ كبار، وعلماء أجلاء، أمثال عبد الحق الاشبيلي المحدث الكبير (ت سنة 582 هـ) والحافظ أبي الحسن علي ابن القطان الكتامى (628 هـ) صاحب كتاب « بيان الوهم والايهام » وتلميذه النابغة ابن المواق، وعبد الله بن طاهر الحسيني (ت 609 هـ)، وسواهم كثير، كما تنفس الصعداء المذهب الحزمي الظاهري[6]، الذي كان في طي الخفاء، فظهر علماؤه من جديد، يجهرون بعلمه وبآرائه .

دور عبد المؤمن في الحركة العلمية :

وقد جرت عادة الخلفاء الموحدين، باستجلاب العلماء الكبار إلى عاصمتهم مراكش. يقول المراكشي في معجبه [7] : « وكان عبد المؤمن مؤثرا لأهل العلم، محبا لهم، محسنا اليهم، يستدعيهم من البلاد الى السكون عنده، والجوار بحضرته، ويجرى عليهم الأرزاق الواسعة، ويظهر التنويه بهم، والاعظام لهم، وقسم الطلبة الى قسمين : طلبة الحضر، وطلبة الموحدين » .

إن المؤرخين الذين كتبوا عن عبد المؤمن، قد أجمعوا على عنايته بشأن التعليم وتعميمه في أنحاء المغرب الكبير، وكان اجباريا، في حين أن أوروبا لم

تكن نعرف التعليم الاجباري إلا منذ النصف الثالث من القرن الثامن عشر الميلادي. والتعليم على عهد عبد المؤمن، كان يشمل الذكور والاناث، والعبيد، والأحرار، وفيه من التعاليم الرياضية والحربية، ما يشبه النظم العصرية بالمدارس الرسمية اليوم [8] .

يقول ابن القطان في هذا الصدد [9] : « ومن مكارم عبد المؤمن العظيمة، حض الناس على العلم وإرادته لهم ولبنيهم، واستدعاؤه الصبيان الصغار الأسنان من أبناء اشبيلية، وقرطبة وفاس، وتلمسان الى حضرته ــ مراكش ــ ، ليعلمهم ويحفظهم القرآن وحديث النبي صلى الله عليه وسلم... ثم أمروا بكتب التوحيد وحفظها ، وكتاب موطأ المهدي وحفظه [10] ، والامام مسلم وحفظه...» .

وجاء في كتاب (الحلل الموشية) [11] : « ربى عبد المؤمن الحفاظ [12] بحفظ كتاب الموطأ، وغير ذلك من تآليف المهدي، وكان يدخلهم كل يوم جمعة بعد الصلاة داخل القصر، فيجتمع الحفاظ فيه، وهم نحو ثلاثة آلاف، كأنهم أبناء ليلة، من المصامدة وغيرهم، قصد بهم سرعة الحفظ والتربية على ما يريد، فيأخذهم يوما بتعليم الركوب، ويوما بالعوم، في بحيرة [13] صنعها لهم خارج بستانه، ويوما يأخذهم بأن يجذفوا على قوارب وزوارق، صنعها لهم في تلك البحيرة... » .

ولما كمل هذا الأمر فيهم، عزل أشياخ المصامدة عن ولاية الأعمال والرياسة، وقال : العلماء أولى منكم فسلموا لهم الأمر. ولتعميم التعليم، بعث الخليفة عبد المؤمن الموحدي بمرسوم إلى جميع أنحاء المغرب الكبير، يحث فيه الناس عموما على تعليم مبادىء التوحيد، سواء باللغة العربية أو البربرية، ومواد أخرى. ويُبتدأ بأول مبادىء الاسلام وقواعده، ويتعلم الناس علم التوحيد الذي هو أساس الدين ومبناه وروحه ومعناه، والقاعدة التي لا يثبت عمل دون تأصيلها .

ويؤمر الذين يفهمون اللسان « الغربي » أي البربري، ويتكلمون به، أن يتعلموا التوحيد بلسانهم ويحفظوا ويلازموا قراءته ويتعهدوه... ويدخل في هذا الالزام، الرجال والنساء والأحرار والعبيد، وكل من توجه عليه التكليف، إذ لا يصح عمل ولا يقبل منهم قول دون معرفة التوحيد، ويؤمرون بحفظ أم القرآن، وسورة معها، وما تيسر من القرآن الكريم، لتعمم المعرفة، ويكون هذا التعليم على يد طلبة أمناء، يأخذون هؤلاء الناس بمداومة ذلك ومعاهدته ومراقبته في كل حين، لا يراعون في حقوق الله تعالى ولا يداهنون .

وليكن هذا القصد عاما شاملا منتظما للحاضر والبادى، والنائي والداني، لا يختص قوما دون قوم، ولا جهة دون أخرى (14) ...

والغرض من جلبي لهذه النصوص : لنرى على ضوئها منهجية التعليم وأهميته والاهتمام به من الخلفاء الموحدين أنفسهم .

وهاته النصوص هي وحدها تشرح نفسها بنفسها، فلا تحتاج الى تعليق أو شرح .

هذا هو الخليفة عبد المؤمن الموحدي، ودوره الفعال في ميدان التعليم والعرفان، أما دوره السياسي والحربي والحضاري فنترك الكلام عنه الى وقت آخر بحول الله (15) .

دور يوسف بن عبد المؤمن في الحركة العلمية :

أما ولده أبو يعقوب يوسف (558 ـ 580 هـ /1162م ـ 1184 م) فلم يكن أقل اهتماما وعناية بنشر العلم والثقافة من والده عبد المؤمن، فهو درس في مدرسته دراسة تمحص وتحقيق وتحصيل، وعلى علمائها الأعلام الكبار تخرج .

كان يوسف هذا فاضلا عدلا ورّعا مستظهرا لكتاب الله تعالى من

ناسخه ومنسوخه، قارئا لنصه حافظا له على وقفه وابتدائه، عالما بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، صحيحه ومختلفه، حسنه وغريبه، مع الدراية باسناده، متقنا للعلوم الشرعية والأصولية، متقدما في علم الامام المهدي، راغبا في العمارة، مثابرا على الجهاد [16] ...

ثم إنه كان يحفظ صحيح البخاري، ويستظهره عن ظهر قلب، حفظه في حياة والده، كما أنه كان شغوفا بالفلسفة، محبا لأصحابها، فجمع كثيرا من أجزائها وكتبها .

ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء، وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له ما لم يجتمع لملك قبله من ملك المغرب [17] .

لم يكن يوسف الموحدي خليفة عاديا في دولة الموحدين، فقد اهتم بالجانب العلمي، كاهتمام والده عبد المؤمن به، وبالجانب الحضاري، والسياسي، والحربي .

وقد جمع في بلاطه أشهر العلماء في عصره، من مفسرين ومحدثين وفقهاء وأدباء، وأطباء، وفلاسفة، وقربهم اليه، وأغدق عليهم الأرزاق الواسعة، فاختار منهم وزراءه وقضاته وكتابه، والمحافظين على خزائن كتبه وخزائن أمواله، كما جعل منهم سمراءه وندماءه، يناقشهم الأحاديث العلمية ويجادلهم فيها .

اجتمع حوله يومئذ ثلاثة من أعظم أساتذة الفكر الاسلامي، هم : طبيبه الخاص، أبو بكر بن زهر، وأبو بكر بن طفيل، وأبو الوليد بن رشيد الفيلسوف .

وإلى الخليفة يوسف هذا، يرجع الفضل في نشر فلسفة أرسطو بين الناس وشرحها شرحا وافيا، بعد أن كانت غامضة، إذ هو الذي أمر ابن رشيد الفيلسوف، بشرحها وتهذيبها وتلخيصها، والكتابة عليها من الشروح والتعاليق [18] .

وكان هذا الخليفة أشبه الملوك بالمأمون العباسي، في الشغف بعلوم الحكمة والعمل على نشرها، وكان هو نفسه متحققا بكثير من مسائلها، مشاركا في جملة من فنونها .

طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة، فجمع كثيرا من أجزائها، وبدأ من ذلك بعلم الطب، فاستظهر من الكتاب المعروف بالمالكي أكثره، مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل، ثم تخطى ذلك الى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة وأمر بجمع كتبها، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحَكم المستنصر بالله الأموي [19] .

وصل الينا من آثار هذا الخليفة العالم يوسف، كتابه في « الجهاد » الذي أمر علماء الحديث بجمعه، لما عزم على جهاد الأسبان سنة 580 هـ 1184 م ، فكان يمليه هو بنفسه على الناس، وكان كل واحد من الموحدين يجيء بلوحه، يكتب فيه ما يمليه عليهم من أحاديث الجهاد [20] .

وهو الذي جرى بينه وبين الحافظ ابن الجد (ت سنة 488 هـ ــ 1190 م) ذلك الحوار في شأن كتاب الفقه، للفقيه ابن يونس التميمي المالكي (ت سنة 451 هـ) الذي كان يطالع فيه الخليفة يوسف بعض القضايا الفقهية المتشعبة الأقوال، فأراد الحافظ ابن الجد أن يبين له ما أشكل عليه من تلك الأقوال الفقهية .

يقول ابن الجد : قطع أبو يعقوب يوسف كلامي، وقال لي، يا أبا بكر، ليس إلا هذا، وأشار الى المصحف، أو هذا، وأشار الى كتاب سنن أبي داود، وكان عن يمينه، أو السيف [21] .

معنى هذا، أن أبا يعقوب يوسف الموحدي، كان يريد أن يقضي على كتب الفروع الفقهية قبل ولده أبي يوسف يعقوب المنصور، ولكن الظروف لم تسعفه إذ مات مبكرا، ولكن فكرة القضاء عليها وحرقها سينفذها ولده يعقوب المنصور من بعده سنة 591 هـ .

فحياة الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، كانت كلها حافلة بالأعمال الجليلة،من نشر العلم والعرفان، وجمع الكتب العلمية والأدبية والفلسفية والفقهية والحديثية والتفسيرية والطبية وغيرها والبحث عنها، واستدعاء كبار العلماء من كل جهة الى عاصمته مراكش، ليكونوا بجانبه. وفي الجملة لم يكن في بني عبد المومن، فيمن تقدم منهم وتأخر، ملك بالحقيقة، غير ابن يعقوب يوسف هذا رحمه الله (22) .

مواصلة يعقوب المنصور للجانب العلمي والحضاري :

وبمجرد موت يوسف بن عبد المومن (ت 580 هـ ـــ 1184 م)، تمت البيعة لولده أبي يوسف يعقوب المنصور، من طرف شيوخ الموحدين، إذ كان أكبر إخوته، يبلغ من العمر خمسة وعشرين سنة . كان معروفا بالحزم والورع، والتزام أحكام الشريعة، ومحاولة تطبيقها على حقيقتها، وكان يتحرى العدل ولو على أهله وعشيرته الأقربين .

لقد كانت ممارسة يعقوب المنصور لوزارة أبيه يوسف ، خير مدرسة تعلم فيها الشؤون القضائية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، واتصل فيها بجميع المستويات العلمية وغيرها، مما استفاد من خبرتها ومعارفها، فجرت أموره على السداد والاستقامة .

كان يعقوب المنصور عالما متضلعا في اللغة، مشاركا في كثير من العلوم، يجيد حفظ القرآن الكريم، ويحفظ متون الأحاديث النبوية ويتقنها، وكان يتكلم في الفقه كلاما بليغا، وكان فقهاء وقته يرجعون اليه في الفتوى، وله فتاوى فقهية مجموعة (23) .

وكان كوالده يجمع حوله صفوة العلماء والمفكرين، ويعقد معهم مجالس خاصة في قصره بمراكش، يستمع الى آرائهم وأفكارهم، وكان يلقي أحيانا بنفسه المسائل العلمية على الحاضرين من العلماء. وفي نفس الوقت

كان يهتم بطلبة العلم، ويعتني بشؤونهم، وبالأخص طلبة الحديث النبوي أعظم عناية، فنالوا على يديه من الرعاية والنفوذ، ما لم ينالوه أيام أبيه وجده عبد المؤمن، فأجرى عليهم المرتبات، على قدر مراتبهم العلمية وطبقاتهم، وقربهم اليه، وأسند اليهم وظائف الدولة [24] .

وفي سنة 585 هـ — 1189 م استدعى الخليفة يعقوب المنصور، رواة الحديث من جميع جهات المغرب الكبير الى عاصمته مراكش، ليجعل منهم مدرسة حديثية، فأمرهم بتدريس مادة الحديث وعلومه، كما أمرهم بجمع أحاديث الجهاد، على غرار والده يوسف [25] . وكان يعقوب نفسه يحضر هاته الدروس الحديثية، ويختار لها أعظم شخصية في معرفة علم الحديث لالقائها .

وكان من بين الشخصيات العلمية البارزة، التي اختارها لهاته المهمة، ابن القطان الكتامي الفاسي، المحدث الكبير(ت سنة 628 هـ) الذي استبحر في علوم الحديث، وبصر بطرقه، وميز بين سقيمه من صحيحه ونقد رجاله، فكان أول شخصية مغربية ركزت الدراسات الحديثية على الأساليب والمناهج المتبعة في الشرق، مع نوع من الأصالة والجدة، والذي أسندت اليه رئاسة علماء الحديث بمراكش [26] .

انتشر في أيام يعقوب لأهل الحديث النبوي صيت، وقامت لهم سوق، وعظمت مكانتهم منه ومن شيوخ الموحدين، ومن الناس : إذ كان يوصي رجال دولته بأن يهتموا بعلماء الحديث وطلبته، ويجعلوا لهم موضعا خاصا بهم يستقلون فيه بالمذاكرة، حتى يشب ولده محمد الناصر(ت 610) ويكمل عقله بعقولهم [27] .

ولهاته الغاية، بنى يعقوب المنصور المدارس العلمية في مختلف أنحاء مملكته، لتكون منارا للعلم والعرفان، ومقصدا لطلاب العلم والعلماء ورجال الفكر .

ومن المدارس التي حافظ التاريخ على اسمها، المدرسة التي اختطها يعقوب خارج مدينة مراكش، بها خزائن الكتب، ومدرسة المسجد الأعظم بطالعة سلا، والمدرسة التي سلمها لابن العباسي السبتي (ت 601هـ)[28].

ويلحق بالمدارس « بيت الطلبة » بمراكش، الذي ورد ذكره في نفح الطيب [29]، الذي امتحن فيه ابن عات (ت سنة 601 هـ) في كتاب « صحيح مسلم » وهو بمنزلة معهد للمناظرة، وامتحان الواردين على مراكش من طلاب العلم، ويعقوب المنصور نفسه، كان يهتم اهتماما بالغا بالمناظرات العلمية في مختلف صفوف العلم، فيستدعي لها رجال العلم والفكر الى قصره، ويخصص لكل طائفة من العلماء يوما خاصا بها من أيام الأسبوع [30] .

ومن العلماء الذين كانوا يحضرون هاته المناظرات العلمية، الحافظ ابن الجد، وعبد المنعم ابن الفرس الخزرمي الغرناطي، صاحب كتاب « الأحكام » [31] والقاضي المحدث الكبير ابن القطان الكتامي الفاسي، والقاضي أبو القاسم ابن بقي بن مخلد، وعبد الله ابن حوط الله، وابن زهر الطبيب، وأبو عبد الله ابن عياش الكاتب الأديب، وغيرهم. .

وما هاته المناظرات العلمية، إلا إحدى الوسائل بالنهوض بالحركة العلمية وتقدمها، والسماح لرجال العلم والفكر بالابداع والانتاج .

وفي ظل يعقوب هذا، بلغت الدولة الموحدية أوج عظمتها وقوتها، فعرفت في عهده عددا من المنشآت العمرانية العظيمة، سواء في المغرب أو الأندلس، حيث كان مهتما بالبناء، ولم تخل أيامه من قصر يستجده، أو مدينة يعمرها [32]، فالخليفة يعقوب، هو واسطة عقد ملوك الموحدين، إذ بلغت الدولة الموحدية في عهده منتهى العظمة، فهو « نجم بني عبد المؤمن » على حد تعبير لسان الدين بن الخطيب .

وهو صاحب وقعة « الأرك » التي تعد من أعظم المعارك في تاريخ المغرب الاسلامي، وبها اعتز الاسلام والمسلمون، وأنها أنست كل فتح تقدمها بالأندلس [33] .

أجل، يمثل عصر الخليفة يعقوب المنصور الموحدي، فترة من أخصب فترات الحياة الفكرية في بلاد المغرب، إذ عمت هاته النهضة العلمية أنواع الثقافات، فلم يكن ميدان من ميادين الانتاج العامة، إلا واشتهر فيه علماء كبار، تركوا لنا تآليف مفيدة في جل الميادين العلمية، إن لم نقل كلها، ويرجع ذلك الى تشجيع يعقوب للعلم والعلماء، وبنائه المؤسسات الثقافية في البلاد المغربية .

اعتنى يعقوب بالخصوص بالحديث النبوي الشريف الذي قدمه على علم الفروع، وعلى الكتب المالكية كلها .

وهكذا أصبح يعقوب المنصور الموحدي يرجع الى مصدر التشريع، وإلى منبعه الأول الصافي، من كتاب الله العزيز، وسنة رسوله عليه السلام، متبعا في ذلك نهج السلف الصالح، حتى انه ألف بنفسه كتاب « الترغيب في الصلاة » [34] الذي أمر بجمع أحاديثه الصحيحة الخاصة بالصلاة وما يتعلق بها، وكان هذا الكتاب يمليه بنفسه على الناس ويلقنهم اياه، ويحثهم على حفظه ويشجعهم عليه ماديا ومعنويا [35] .

يقول الرحالة السرخسي في هذا الصدد [36] : « وقد صنف ـــ يعقوب المنصور ـــ كتابا جمع فيه صنوف أحاديث صحاح تتعلق بالعبادات، سماه « الترغيب » » .

ولقد حكى لسان الدين بن الخطيب عن المنصور، أنه طلب من بعض قضاته اختيار معلمين لتأديب أولاده، أحدهما يكون برا في عمله، والآخر يكون بحرا في علمه، فجاءه بهما ظنا أنهما على وفق مقترح الخليفة المنصور، فلما اختبرهما لم يجدهما كما أراد، فكتب الى القاضي الذي

اختارهما، « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ظهر الفساد في البر والبحر » (37) .

ومن حسن بداهة المنصور وتمكنه أنه زاره بمراكش جماعة من السودانيين، فقدمت له فيلا كهدية، فأمر لهم بصلة، ولم يقبله منهم، وقال لهم : نحن لا نريد أن نكون أصحاب الفيل، يقصد ما جاء في سورة الفيل. « بسم الله الرحمن الرحيم ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل... » .

وكان كذلك معروفا بحسن التوقيع، يضرب به المثل في ذلك، فكتب اليه الفونسو ملك فشتالة الاسباني، حين كان يستعد لغزوة « الأرك » يتوعده ويهدده، فلما وصل كتاب الفونسو الى المنصور قرأه وكتب على ظهره هاته الآية الكريمة « ارجع اليهم فلناتينهم بجنود لا قبل لهم بها ولنخرجنهم منها أذلة وهم صاغرون » (38) .

الجواب ما ترى، ما لا تسمع، وأنشد متمثلا بقول المتنبي :

فلا كتب إلا المشرفيـــة والقنـــا   ولا رسل إلا الخمـــيس العرمـــرم

وبوفاة المنصور سنة 595 هـ 1199 م ينتهي عهد من ألمع عهود الدولة الموحدية، إذ كان عهده العهد الذهبي للمغرب، سواء من ناحية استبحار العمران، أو ازدهار الحضارة والثقافة، أو من ناحية استقرار النظام وانتشار الأمن والعدالة .

وأما عن النهضة الأدبية، بما فيها النثر والشعر واللغة والنحو، فان ما عرف الناس على عهد الموحدين، أعظم بكثير مما عرف على عهد من قبلهم، وبالأخص في عهد يعقوب المنصور الموحدي. والمجموعات الأدبية الكثيرة التي تضم عدداً عديداً من أسماء الشعراء والكتاب النابغين، واللغويين والنحاة الكبار، إنما صنفت في أيام توحيد المغرب، وبأسماء ملوكه وأمرائه، مثل : كتاب « زاد المسافر » و « عجابة المتحفز وبداهة

المستوفر » و « أدباء الأندلس » لصفوان بن ادريس، و « صفوة الأدب » المعروفة بالحماسة المغربية، للشاعر الجراوي (ت سنة 609 هـ) وكتاب « ألف باء للألباء » للأديب الزاهد يوسف بن محمد البلوي .

ومن أكبر شعراء هذا العصر المنصوري، الشاعر الكبير، أبو بكر ابن مجبر الفهري المرسي (ت سنة 588 هـ) كان شاعر البلاط الموحدي وشاعر المغرب انذاك بلا منازع .

وله ديوان يشتمل على أكثر من 9400 بيت، وله مدائح كثيرة في الخليفة يعقوب المنصور .

كان المنصور معجبا بهذا الشاعر اللوذعي أيما اعجاب، حتى قارنه في حالة الاعجاب والاكبار والتعظيم بالعالم الكبير ابن حزم الأندلسي الظاهري (ت سنة 456 هـ) حين وقف على قبره بأرض أسبانيا، قال : « كل العلماء عيال على ابن حزم، كما أن الشعراء عيال عليك يا أبا بكر » .

ولقد كان جهاد يعقوب المنصور وانتصاراته الباهرة على خصومه، ـــ وخصوصا انتصاره العظيم في غزوة « الأرك » سنة 591 هـ 1174 م ، ومنشآته العظيمة في المغرب والأندلس، كالمآذن الثلاث، الكتبية بمراكش، وصومعة حسان بالرباط، وخيرالدة باشبيلية، تلك الأثافى التي تشهد بعظمة الفن المعماري المغربي ـــ أفضل باعث وحافز لتوسيع خيال الشعراء، وابداع براعة الكتاب .

يقول محمد بن الجلاب الفهري، صاحب كتاب : « روح الشعر وروح السمر » : « إن المنصور لما قفل من « غزوة الأرك » ورد عليه الشعراء من كل قطر يهنئونه بهذا الفتح المبين، فلم يكن لكثرتهم أن ينشد كل انسان قصيدته، بل كان يكتفي بانشاد البيتين أو الثلاثة المختارة،

وتراكمت رقاع القصائد والتهاني، إلى أن حالت بينه وبين ما كان أمامه لكثرتها » [39]

وبجانب هؤلاء الشعراء الأفذاذ، كان يوجد أصحاب النثر الفطاحل، أمثال : عبد العزيز بن عياش، وسهل بن مالك، ويحيى بن أحمد بن خليل السكوني اللبلي، وكانت له جرأة على الكلام، يخطب ارتجالا، ويتكلم عند السلاطين في المصالح العامة، وأبو الفضل ابن محشوية (ت سنة 598 هـ) [40] .

ولقد حفظ لنا التاريخ عددا من هاته الرسائل، نشرها المستشرق « بروفانصال » تحت عنوان « رسائل موحدية »، وهي احدى المصادر المهمة لتاريخ الموحدين، وهي من انشاء أبي الفضل بن محشوية، من أهل مدينة بجاية، وأبي عبد الله بن عياش الأندلسي، وهي في غاية البيان والفصاحة والابداع .

ولم يكن يكتب للموحدين، منذ قام أمرهم، أعني من كتبة الانشاء، من عرف طريقهم، وصب في قالبهم، وجرى على مهيعهم، وأصاب ما في أنفسهم، كأبي عبد الله بن عياش، فان القوم لهم طريقة تخالف طريقة الكتاب، ثم جرى الكتاب بعده على أسلوبه، وسلكوا مسلكه، لما رأوا من استحسانهم لتلك الطريقة [41] .

وهذه شهادة صريحة من عبد الواحد المراكشي، الذي هو أعرف الناس بالبيان والبلاغة وبالأسلوب البياني الأدبي .

والرسائل الموحدية الباقية، لأكبر دليل وشاهد على هذا، وهي الشاهدة والناطقة بسحر البيان والأسلوب الرصين .

وبجانب الأدب، كان علم اللغة والنحو، يسيران معه جنبا لجنب، لأن باللغة يتقوم اللسان، وتفهم معاني كتاب الله العزيز، وسنة رسوله عليه السلام .

فيوسف والد يعقوب المنصور، كان معتنيا بعلم اللغة غاية الاهتمام، فكان من أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم بأيامها ومآثرها [42] .

ظهر في العصر المنصوري من أعلام اللغة، علماء كبار، أمثال محمد ابن عبد المنعم الصنهاجي السبتي، لم يستظهر أحد في زمانه من اللغة ما استظهره، وأبي الخطاب ابن دحية وأخيه ابي عمر السبتيين، ومن تآليف ابي الخطاب الباقية في اللغة، كتابه « المطرب في أشعار أهل المغرب » و « النبراس » كما أنه له تآليف عديدة، في الحديث النبوي وفي السيرة .

ومن اللغويين البارزين في هذا العصر، أبو القاسم علي بن حمزة البصري، الذي توجد له بعض تآليفه اللغوية بخزانة القرويين، وأبو عبد الله محمد بن عيسى المعروف بابن المناصف (ت سنة 620 هـ) له أزجوزته الألفية الفائقة المسماة : « المذهبة في الحلى والشيات » وغيرها في هذا العلم، وتوجد بعض نسخ هذه الأرجوزة بمكتبة « الأسكوريال » بأسبانيا، وقد نشرت بالجزائر سنة 1930 م .

وعلم النحو هو بدوره ازدهر في هذا العصر ازدهارا كبيرا، إذ ألف فيه علماء أجلاء أمثال، العالم النحوي اللغوي، محمد بن أحمد بن هشام اللخمي السبتي (ت سنة 570 هـ) كتابه « الفصول والجمل في شرح أبيات الجمل » .

ومما لا شك فيه أن رئيس نحاة المغرب لهذا العهد، هو أبو موسى عيسى الجزولي المراكشي (ت سنة 607 هـ)، فله المقدمة المشهورة في علم النحو، تعرف « بالجزولية » و « بالقانون » وهي جليلة ومفيدة في هذا الباب .

يقول عنها ابن خلكان [43] : « ولقد أتى بها صاحبها بالعجائب،

وفي غاية الايجاز، مع الاشتمال على شيء كبير من النحو، لم يسبق إلى مثلها » .

ولقد اعتنى بها جماعة من علماء النحو، فشرحوها شرحا وافيا، منهم أبو الحسن ابن عصفور الأندلسي (ت سنة 663 هـ) وتلميذه الشلوبي، وغيرهما، كما أن مؤلفها الجزولي شرحها هو بنفسه في مجلد كبير .ولمكانة العالم الجزولي العلمية ، كان يحظى بحضور المجالس العلمية المنصورية، حيث كان يعقوب المنصور الموحدي يقدره ويلاطفه، ويسبغ عليه من نعمه، ويتعهده دائما بالهدايا الرفيعة (44) .

وسنرى في هاته الفترة الموحدية شخصية نحوية موسوعية بارزة، لا تقل مكانة وشأنا وجاها عن شخصية الجزولي، بل تفوقها في كل ذلك، هي شخصية ابن مضاء القرطبي، قاضي الجماعة بمراكش العاصمة الموحدية (513 ـ 592 هـ) .

ابن مضاء هذا، نبغ في عدة علوم مختلفة، وتميز بالخصوص في علم النحو، وأصبح مجتهدا فيه، ثائرا على منهجية النحاة الأقدمين، البصريين والكوفيين على السواء .

يقول في شأنه ابن عبد المالك المراكشي في كتابه « الذيل والتكملة » (45) : « كان مقرئا مجودا محدثا مكثرا، واسع الرواية عاليها، ضابطا لما يحدث به، ذاكرا لمسائل الفقه، عارفا بأصوله، متقدما في علم الكلام، ماهرا في كثير من علوم الأوائل، كالطب والحساب والهندسة، حافظا للغات، بصيرا بالنحو ممتازا فيه، مجتهدا في أحكام العربية، منفردا بآراء ومذاهب، شذ بها عن مألوف أهلها، زيادة على أنه كاتب بليغ شاعر مجيد، فكان أحد من ختمت به المائة السادسة من أفراد العلماء وأكابرهم » .

صنف ابن مضاء كتبا في النحو : « المشرق » و « تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان » و « الرد على النحاة » (46). وفي هذه الكتب الثلاثة

على ما يظهر رد على نحو سيبويه وأنصاره، طالبا نحوا على أساس جديد، خال من التعقيدات الاصطلاحية التي عقدت النحو العربي .

يعترف ابن مضاء المجتهد النحوي، لمؤسسي قواعد النحو الأولين، أنهم وضعوا قواعده لحفظ كلام العرب من اللحن، وصيانته من التغيير، فبلغوا من ذلك الغاية التي أملوا، وانتهوا الى المطلب الذي ابتغوا، إلا أنهم التزموا ما لا يلزمهم، وتجاوزوا فيها القدر الكافي فيما أرادوه منها، فتوعرت مسالكها، ووهنت مبادئها، وانحطت عن رتبة الاقناع حججها (47) .

وخلاصة النقد الذي وجهه ابن مضاء للنحويين، هو أنه اعتبر في النحو ما يمكن الاستغناء عنه، فيجب حذفه والابتعاد عن الخلاف فيما لا يفيد .

وانتقد على النحاة كذلك التقديرات، واعتبرها تمحلا لا حاجة إليها فقال : « إن اجماع النحويين على القول بالعوامل، لا يعتبر حجة، مهما اتفق البصريون والكوفيون على ذلك » (48) .

إن ثورة ابن مضاء على النحويين وأساليبهم وعللهم هي شبيهة بثورة الموحدين على المذهب المالكي وعلى كتب فروعه الفقهية .

لقد كان الخليفة يعقوب المنصور، يدرك ما لحركة التأليف من أثر على الأمة وأفكارها، فكان يسير هذه الحركة العلمية، ويوجهها الوجهة التي يراها صالحة، ولقد كان يؤسس اللجان العلمية للتصنيف، ويعين لها الموضوعات التي يجب أن تتطرقها وتتناولها .

كما أن النهضة الطبية بلغت أوجها في عهد المنصور الموحدي، الذي بنى بمراكش العاصمة،أعظم مستشفى عرفته العصور الوسطى .

يقول عن هذا المستشفى المنصوري، المؤرخ الفرنسي «مير» في كتابه « الموحدون » (49) : « إن هذا المستشفى تخجل منه حتى اليوم مستشفيات باريز » .

ويقول عنه كذلك «ولتر» في كتابه « مختصر التاريخ » [50] : « ازدهر علم الطب والتداوي عند العرب، على حين، كان الأوروبيون يجهلون هذا العلم الشريف، ويحتقرون أربابه، إذ ان الكنيسة كانت قد حرمته عليهم، وحصرت التداوي في زيارة الكنائس والاستشفاء بذخائر القديسين، وبالتعاويذ التي كان يبيعها رجال الدين، وكان الأوروبيون يستنكفون من النظافة، لأنها تشبه الوضوء عند المسلمين » .

ومن اعتناء المنصور بهذا المستشفى وبمرضاه، كان يتعهده بنفسه ويزوره كل أسبوع بعد صلاة الجمعة، ويعود مرضاه بنفسه ويستفسرهم بيتا بيتا عن حالهم وحالة القومة عليهم، ولم يزل مستمرا على هذا الحال الى أن التحق بالرفيق الأعلى [51] .

وجملة القول، فقد ازدهر علم الطب في عهد الموحدين، وخصوصا في عصر الخليفة المنصور ازدهارا عظيما، وتقدم على يد أطباء مهرة، أمثال ابن زهر، وابن طفيل، وأبي جعفر الذهبي الذي كان مزوارا للأطباء، كما كان في نفس الوقت مزوارا للطلبة، والطبيب الماهر سعد الغماري، وابن رشد الحفيد، وغيرهم كثير .

وهذا العمل النافع الذي قام به يعقوب المنصور، ما هو إلا إتمام لما بدأه والده يوسف بن عبد المؤمن، من عمله الانساني الخالد .

إن بني عبد المؤمن كلهم فقهاء علماء، على حد تعبير الرحالة السردني [52] .

وخلاصة ما يقال عن الموحدين أنهم شجعوا العلم والعلماء، وكانوا حماة لهما، وأن عصرهم الذي استطال زهاء قرن ونصف من الزمان، كان من أحفل عصور التاريخ المغربي الزاهر في الحركات العلمية، والحضارية والسياسية والجهادية، وما زالت منشآتهم العمرانية العظيمة في بلاد الغرب الاسلامي، وتراثهم الضخم الموجود بخزائن الكتب العامة والخاصة، يشهد لهم بذلك .

ومعلوم أن النهضة العلمية التي أعدت العالم الأوروبي، وأقامت فيه هذه المدنية الحديثة، إنما انبعثت من بلاد الغرب الاسلامي، فان فلسفة ابن طفيل، وابن زهر، وابن باجة، وابن رشد وطبهم وثقافتهم هم اللذين فتحوا أعين الأوروبيين على حقائق العلم الصحيح، ونتائج المعرفة المبنية على التجربة والمشاهدة. وهؤلاء الأعلام وإن نبغوا في أيام المرابطين، فإنما أعطوا أكلهم الشهي الطيب زمن الموحدين .

وإنه يبدو من الغريب المدهش، أن نجد الحركات الفكرية، في مرحلة انهيار الدولة الموحدية، مستمرة في الاحتفاظ بنشاطها العلمي والحضاري.

وبوفاة المنصور سنة 595 هـ ــ 1199 م ينتهي عهد من ألمع عهود الدولة الموحدية، إذ كان عهده العهد الذهبي للمغرب، سواء من ناحية استبحار العمران، أو ازدهار الحضارة والثقافة، أو من ناحية استقرار النظام، وانتشار الأمن والعدالة .

وفي عهد يعقوب المنصور هذا بلغت الدولة الموحدية أوج عظمتها وقوتها، وظهرت على يديه روعة الملك وفخامته في أبهى حلله وروعته، « ولله الملك من قبل ومن بعد » . «سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلا».

الهوامش

(1) ولاتمام الفائدة على الموحدين، وزعيمهم ابن تومرت، يراجع تاريخ ابن خلدون .ج. 6 ، ص 229 وما بعدها ، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية. ص 1 ط. تونس ، للزركشي. الاستقصا للناصري. ج 2 ص 1 وما بعدها ط. دار الكتاب ــ الدار البيضاء، عصر المرابطين والموحدين لعبد الله عنان، ج 1 ص 156 وما بعدها .

(2) تبتدىء إمارة يوسف بن تاشفين سنة 453 هـ لما تنازل له ابن عمه أبو بكر عن المغرب، وتنتهي إمارة الدولة المرابطية سنة 548هـ بدخول مراكش العاصمة في طرق الموحدية .

(3) انظر تاريخ ابن خلدون ج 6 ص 229 وما بعدها الاستقصاء ج 2 ، ص : 72 ، كتاب : الدولة الموحدية بالمغرب. ص 43 .

(4) مقدمة كتاب « أعز ما يطلب » ط. الجزائر عام 1903 م ، وانظر معه كتاب عصر المرابطين والموحدين، لعنان ج 2 ص : 645 .

(5) ص : 243 و 255 ط. دار الكتاب 1978 م.

(6) ظهر المذهب الظاهري أولا في الشرق في القرن الثالث الهجري، على يد مؤسسه أبي سليمان، داود بن علي الأصبهاني (ت سنة 270 هـ ــ 883م) ثم ظهر في الأندلس على يد الامام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم توفي سنة 456هـ–1063م انظر عن المذهب الظاهري، كتاب « مظاهر النهضة الحديثية » ج 1 ص 177 وما بعدها لصاحب البحث .

(7) ص 352 ط. دار الكتاب 1978 .

(8) انظر تاريخ الجزائر العام ج 2 ص 301 و 316 ط. بيروت لمؤلفه عبد الرحمن الجيلاني. وانظر كذلك : مجموع الرسائل الموحدية. رسالة الفصول، ص 126 ، نشر بروفانصال ط. الرباط ، ومظاهر النهضة الحديثية ص 40 ــ 41 ج 1 لصاحب البحث .

(9) انظر كتاب « نظم الجمان » ص 139 ط. تطوان، تحقيق : د. محمود علي مكي .

(10) سيأتي الكلام عنه .

(11) ص 125 ، نشر علوش، ط. الرباط 1936 م.

(12) الحفاظ هم صغار الطلبة في الاصطلاح الموحدي، لا كما يعلم من أنهم العلماء الكبار .

(13) ما زالت موجودة الى الآن بضواحي مراكش .

(14) انظر مجموع الرسائل الموحدية، رسالة الفصول، ص 126 نشر بروفانصال، ط. الرباط .

(15) ينظر في هذا المجال، تاريخ ابن خلدون، ج 6 ، والاستقصاء ج 2 المعجب للمراكشي، كتاب عصر المرابطين والموحدين، لعبد الله عنان، الجزان .

(16) انظر تاريخ المن بالامامة لابن صاحب الصلاة، ص 239، تحقيق الأستاذ عبد الهادي التازي .

(17) أنظر المعجب ص 346 ــ 348 ط. دار الكتاب 1978م .

(18) انظر الذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي، السفر الأول ص 28 ، تحقيق : د. ابن شريفة .

(19) انظر « المعجب » ص 347 ط. 1978، السابعة .

(20) وكتاب الجهاد هذا موجود بقسم المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1214 ق .

(21) انظر المعجب ص 401 ، ط. 7 ، نرى بعض الباحثين ينسب هذا الحوار الذي كان بين الخليفة أبي

يعقوب يوسف الموحدي، وبين الحافظ ابن الجد، يجعله وقع بين أبي يوسف يعقوب المنصور، ولد يوسف، وهذا محض خطأ ناشيء عن التقارب بين كنية يوسف وولده يعقوب ومع اسمهما، انظر كتاب « مظاهر النهضة الحديثية » ج 1 ص 211 لصاحب البحث .

(22) انظر المعجب ص 355 ط. 1978 م .

(23) انظر نفح الطيب ج 3 ص 99 — 104 ، تحقيق د. احسان عباس .

(24) انظر المعجب ص 402 ،وانظر معه : القرطاس ج 1 ص 137 .

(25) انظر الاعلام للفقيه المراكشي ج 4 ص 95 ط. الرباط . وانظر معه العلوم والفنون للأستاذ المنوني ص : 29 — 38 ط. 1 .

(26) انظر عن كتاب الذيل والتكملة قسم الغرباء، لابن عبد الملك المراكشي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط : 3094 ، وانظر معه : كتاب مظاهر النهضة الحديثية ج 2 ص: 93 — 118 لصاحب البحث .

(27) انظر البيان المغرب، القسم الموحدي ص 209 ، وانظر معه المعجب ص 400 .

(28) الخزانة العلمية، كانت عند بني عبد المؤمن، من الخطط الجليلة التي لا يعين فيها إلا أهل العلم وأكابرهم فأسندت في عهد المتوكل الموحدي للمرة الثانية إلى ابن القطان المحدث الكبير .

(29) انظر الديباج لابن فرحون ص 149، وانظر معه الاستقصاء للناصري ج 2 ص 174 ، والاعلام للفقيه المراكشي ج 1 ص 26 ط. فاس .

(30) أنظر الديباج ص 22 .

(31) موجود بالخزانة الملكية بالرباط .

(32) أنظر المعجب ص 418 ط 1978م .

(33) كانت هاته سنة 591 هـ — 1194 م بين قلعة رباح وقرطبة، انظر الاستقصاء ج 2 ص 170 ، والمعجب ص 404 ، وعصر المرابطين والموحدين لعبد الله عنان ج 2 ص 203 .

(34) وهو مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم : 4478 .

(35) انظر المعجب ص 400 — 401 ط. 1978م .

(36) انظر نفح الطيب ج 3 ص 102 ، تحقيق : د. احسان عباس .

(37) سورة الروم، آية : 40 ، انظر نفح الطيب ج 2 ص 99 .

(38) سورة النمل، آية : 37 .

(39) انظر نفح الطيب ج 2 ص 430 ، تحقيق : د. احسان عباس .

(40) الصلة لابن الزبير، ع 985 .

(41) المعجب ، ص 281 ط. 1978م .

(42) انظر المعجب ص 346 ط 1978م، السابعة .

(43) الوفيات ج 1 ص 498 .

(44) الصلة ع 85 ، وعصر المنصور الموحدي لمليس ص 182 .

(45) السفر الأول من القسم الأول ص 217 ، تحقيق د. ابن شريفة .

(46) وهذا الكتاب « الرد على النحاة » هو وحده الذي وصل الينا من تراثه، حققه الأستاذ شوقي ضيف، ط. بالقاهرة سنة 1366 هـ — 1947 م .

(47) انظر مقدمة كتاب الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف .

(48) كتاب الرد على النحاة ص 93 .

(49) انظر كتاب الطب والأطباء للأستاذ عبد العزيز بن عبد الله ص 41 .

(50) نفس المصدر والرقم .

(51) المعجب ص 411 ط. 1978 ، لقد أجاد عبد الواحد المراكشي في وصف هذا المستشفى، ووصفه أدق وصف لا مزيد عليه، ينظر هناك، وكذلك صاحب كتاب « الاستبصار » .

(52) نفح الطيب ج 3 ص 99 تحقيق د. شوقي ضيف، أما الفقه والأصول، والسيرة والحديث والتفسير، فسنعقد لها بحثا خاصا بحول الله .

* * *



ملحـــق

نص المرسوم المتعلق بتحديد نظام الدراسات والامتحانات في دار الحديث الحسنية

مرسوم رقم 2.83.385 صادر ف 30 من شوال 1405 (19 يوليو 1985) يحدد بموجبه نظام الدراسات والامتحانات لنيل دبلوم الدراسات العليا ودكتوراه الدولة في العلوم الاسلامية والحديث بدار الحديث الحسنية.

الوزير الأول.

بناء على المرسوم الملكي رقم 187.68 الصادر في 11 من جمادى الأولى 1388 (6 اغسطس 1968) بإحداث دار الحديث الحسنية ولا سيما الفصلين 3 و 10 منه ؛

وعلى المرسوم رقم 2.73.162 الصادر في 29 من صفر 1393 (4 أبريل 1973) بتحديد قائمة الشهادات التي تسلمها دار الحديث الحسنية ؛

وعلى المرسوم رقم 2.82.318 الصادر في 16 من ربيع الآخر 1403 (31 يناير 1983) باصلاح نظام الدراسات والامتحانات للحصول على الاجازة العليا (الليسانس) في اللغة العربية ؛

وعلى المرسوم رقم 2.82.320 الصادر في 16 من ربيع الآخر 1403 (31 يناير 1983) باصلاح نظام الدراسات والامتحانات للحصول على الاجازة العليا (الليسانس) في أصول الدين ؛

وعلى المرسوم رقم 2.82.319 الصادر في 16 من ربيع الآخر 1403 (31 يناير 1983) بإصلاح نظام الدراسات والامتحانات للحصول على الاجازة العليا (الليسانس) في الشريعة ؛

وبعد الاطلاع على الظهير الشريف رقم 1.58.060 الصادر في 7 ذي الحجة 1377 (25 يونيو 1958) بشأن المعاقبة عن الغش في الامتحانات والمباريات العامة ؛

وباقتراح من وزير التربية الوطنية ؛

وبعد دراسة المشروع في المجلس الوزاري المنعقد بتاريخ 21 من صفر 1405 (15 نوفمبر 1984) .

رسم ما يلي :

المادة 1

يحدد طبقا للأحكام الآتية نظام الدراسات والامتحانات للحصول على دبلوم الدراسات العليا والدكتوراه في العلوم الاسلامية والحديث (دكتوراة الدولة) بدار الحديث الحسنية .

المـــادة 2

يحضر ويسلم دبلوم الدراسات العليا والدكتوراة في العلوم الاسلامية والحديث (دكتوراة الدولة) في أحدى الاختصاصين التاليين :

— علوم القرآن والحديث ؛
— الفقه وأصوله وأصول الدين.

البـاب الأول

دبلوم الدراسات العليا

المـــادة 3

يتم التسجيل لتحضير دبلوم الدراسات العليا بعد النجاح في مباراة يشارك فيها المرشحون الحاصلون على الاجازة العليا في اللغة العربية أو أصول الدين أو الشريعة أو شهادة معترف بمعادلتها لهذه الاجازة .

ويحدد نظام المباراة المذكورة بقرار للسلطة الحكومية المكلفة بالتعليم العالي.

المـــادة 4

يشتمل دبلوم الدراسات العليا في العلوم الاسلامية والحديث على ما يلي :

أ) تحضير شهادة للدراسات العليا ؛

ب) تحرير رسالة والدفاع عنها .

الجـــزء الأول

شهادة الدراسات العليا

المـــادة 5

تستغرق مدة الدراسة لنيل شهادة الدراسات العليا سنتين على الأقل وأربع

سنوات على الأكثر .

لايمكن الترخيص لأي أحد بتجاوز هذه المدة .

المــــادة 6

تشتمل الدراسات لنيل شهادة الدراسات العليا على تكوين نظري وتطبيقي .

تتكون الاعمال التطبيقية من عروض وبحوث يعدها الطلبة تحت اشراف أساتذة المادة .

يحصل الطلبة في الحصص التطبيقية على درجات تبلغ الى لجان الامتحانات لتأخذها بعين الاعتبار عند المداولات.

المــــادة 7

تحدد المواد الدراسية لنيل شهادة الدراسات العليا في علوم القرآن والحديث، وشهادة الدراسات العليا في الفقه وأصوله وأصول الدين وكذا توزيعها الزمني الاسبوعي وفق الجدول رقم 1 الملحق بهذا المرسوم .

المــــادة 8

يخول للسلطة الحكومية المكلفة بالتعليم العالي صلاحية تغيير أو تتميم قائمة المواد الدراسية وتوزيعها الزمني الاسبوعي المحدد في الجدول رقم ٢ الملحق بهذا المرسوم .

تحدد كذلك بقرار البرامج المفصلة لكل مادة من المواد الدراسية المنصوص عليها في نفس الجدول باقتراح من مدير المؤسسة، وتراجع هذه

البرامج مرة كل سنتين على الأقل، قبل بداية السنة الجامعية بثلاثة أشهر .

المـــادة 9

تختم كل سنة من سنتي الدراسة لنيل شهادة الدراسات العليا بامتحان سنوي .

ويكون القبول بالسنة الثانية لتحضير إحدى الشهادتين المنصوص عليهما في المادة 7 أعلاه رهينا بالنجاح في امتحان السنة الأولى .

المـــادة 10

يتضمن كل امتحان سنوي اختبارات كتابية واختبارات شفوية وتكون الاختبارات الكتابية سرية وتجرى قبل الاختبارات الشفوية .

المـــادة 11

تجرى الامتحانات السنوية لنيل شهادة الدراسات الجامعية في دورتين الأولى في أوائل ماي، والثانية في أوائل يونيو .

ولا يشارك في الدورة الثانية الا الذين رسبوا في الدورة الأولى وشاركوا في جميع مواضيع الامتحانات أو الذين تخلفوا لسبب قاهر وأدلوا بحجة قانونية يقبلها المدير .

المـــادة 12

يجرى امتحان شفوي واحد في نهاية السنة الجامعية، ويشارك فيه كل الناجحين في الدورتين الكتابيتين الأولى والثانية .

المـــادة 13

تحدد مواد الاختبارات الكتابية بالنسبة لكل سنة وكذا معاملاتها ومدتها الزمنية وفق الجدول رقم 2 الملحق بهذا المرسوم .

المـــادة 14

تجرى الاختبارات الشفوية في المواد التي لم تكن موضوع اختبار كتابي، ويخصص لكل اختبار شفوي معامل : 1 .

المـــادة 15

يخول للسلطة الحكومية المكلفة بالتعليم العالي عند الحاجة باقتراح من مدير المؤسسة صلاحية تغيير أو تتميم قائمة الاختبارات الكتابية، ومعاملاتها ومدتها الزمنية كما هي محددة في الملحق رقم 2 من هذا المرسوم . وكذا الاختبارات الكتابية ومعاملاتها المنصوص عليها في المادة 14 أعلاه .

المـــادة 16

يختار مدير دار الحديث الحسنية مواضيع الاختبارات الكتابية من بين ثلاثة مواضيع يقترحها كل أستاذ في نطاق اختصاصه، وتسلم هذه المواضيع في أظرفة مختومة .

يقدم للمرشح للاختبارات الكتابية بالنسبة لكل مادة موضوعان يختار أحدهما ويعتبر التصحيح المزدوج اجباريا بالنسبة لكل مادة من مواد الاختبارات الكتابية .

المـــادة 17

يقيم كل اختبار كتابي أو شفوي بدرجات من 0 الى 20 ، وتعتبر اقصائية كل درجة تقل عن 5 من 20 في أي مادة من مواد الامتحان. ولا يعطي في الاختبار الكتابي والشفوي جزء من درجة، وانما تعطي الدرجة كاملة .

لا يقبل لاجتياز الامتحان الشفوي الا من حصل على الاقل على معدل 12 من 20 في مجموع الاختبارات الكتابية بدون درجة اقصائية .

ولنجاح الطالب نهائيا يجب أن يحصل على معدل 12 من 20 في مجموع الاختبارات الكتابية والشفوية بدون درجة اقصائية.

وكل مرشح يتغيب في مادة من مواد الاختبارات الكتابية أو الشفوية يعتبر راسبا أيا كان مجموع الدرجات التي حصل عليها.

المـــادة 18

تتألف لجنة الامتحانات الكتابية والشفوية من أعضاء يختارهم المدير من بين هيأة التدريس بالمؤسسة، أو من بين أساتذة جامعيين ان اقتضى الحال، ويرأسها المدير أو ممثله، ويشرف على نظام الامتحان ويعين المراقبين ويتخذ التدابير اللازمة لمنع الغش وضبطه والعقاب عليه .

المـــادة 19

يعلن النجاح في الاختبارات الكتابية أو النجاح النهائي أو الرسوب بعد مداولة لجنة الامتحانات ، ولا يقبل أي طعن في قرارات لجنة الامتحانات.

المـــادة 20

وبناء على المعدل العام المحصل عليه في سنتي الدراسة تسلم شهادة الدراسات العليا باحدى الميزات الآتية :

مستحسن : اذا حصل المرشح على معدل يساوي على الاقل 12 من 20 ويقل عن 14 من 20 ؛

حسن : اذا حصل المرشح على معدل يساوي على الاقل 14 من 20 ويقل عن 16 من 20 ؛

حسن جدا : اذا حصل المرشح على معدل يساوي على الاقل 16 من 20 .

الجـــزء الثـاني

الرسـالـة



المـــادة 21

يقبل للتسجيل قصد تحضير رسالة نيل دبلوم الدراسات العليا المرشحون الحاصلون على احدى الشهادتين للدراسات العليا المنصوص عليهما في المادة 7 أعلاه .

المـــادة 22

يتم تأطير كل مرشح من طرف مدير مدير للبحث يختار من بين أساتذة التعليم العالي والاساتذة المحاضرين بدار الحديث الحسنية، ويمكن

كذلك تعيين مدير للبحث من بين أساتذة التعليم العالي والاساتذة المحاضرين من غير أساتذة المؤسسة .

المـــادة 23

يختار المرشح موضوع الرسالة باتفاق مع مدير البحث المنصوص عليه في المادة 22 أعلاه بعد موافقة مدير دار الحديث الحسنية، ويجب أن يكون موضوع الرسالة وثيق الصلة بمواد الدراسة المقررة في الاختصاص، ويسجل الموضوع المختار في سجل خاص بموضوع الرسائل .

المـــادة 24

يسلم دبلوم الدراسات العليا في العلوم الاسلامية والحديث على إثر تقديم رسالة تتعلق بالعمل الذي أنجزه المرشح .

المـــادة 25

يمنح الاذن بتقديم الرسالة من طرف مدير دار الحديث الحسنية وفق الشروط الآتية :

يقدم مدير البحث المشرف تقريرا عن أعمال المرشح الى مدير دار الحديث الحسنية بمجرد انتهاء اعداد الرسالة ؛

اذا كان التقرير لفائدة المرشح يأذن له المدير بطبع رسالته وتقديمها في خمس نسخ على الأقل .

المـــادة 26

لايمكن تقديم الرسالة الا بعد مرور سنتين من البحث على الاقل على نيل شهادة الدراسات العليا ومضي ثلاثة أشهر على الأقل على ايداع مطبوع الرسالة لدى ادارة المؤسسة .

المـــادة 27

تقدم الرسالة أمام لجنة يعين أعضاءها ورئيسها مدير دار الحديث الحسنية وتضم ثلاثة أعضاء على الأقل من أساتذة التعليم العالي أو الأساتذة المحاضرين ويكون من بينهم وجوبا مدير البحث .

ويمكن لمدير المؤسسة أن يضيف اليهم بعض الشخصيات العلمية من ذوي الاختصاص .

المـــادة 28

تقدم الرسالة في جلسة علنية ويشمل التقديم عرضا شفويا يقوم به المرشح ومناقشة مع أعضاء اللجنة وبعد المناقشة تجرى المداولة بين أعضاء اللجنة لتقييم النتيجة .

لا تعلن النتيجة الا بعد تسجيلها في محضر وامضائه من طرف أعضاء اللجنة .

المـــادة 29

يجوز للمرشح المؤجل أن يقدم رسالته من جديد طبق الشروط

المقررة في المواد السابقة وذلك بعد اعادة النظر فيها في مدة لا تقل عن ستة أشهر .

المـــادة 30

تمنح لجنة المناقشة دبلوم الدراسات العليا باحدى الميزات الآتية : مستحسن ــ حسن ــ حسن جدا .

البـاب الثـاني

دكتــوراه الـدولـة

المـــادة 31

يجب على المرشحين للدكتوراة في العلوم الاسلامية والحديث (دكتوراة الدولة) أن يكونوا وقت تسجيلهم حاصلين على دبلوم الدراسات العليا أو على دبلوم يعادله .

المـــادة 32

يجب أن تتعلق الأطروحة بموضوع له صلة بتخصص الطالب ولم يسبق علاجه .

يختار المرشح موضوع الأطروحة باتفاق مع مدير البحث وبعد موافقه مدير المؤسسة ولا يمكن أن تناقش الأطروحة الا بعد مرور ثلاث سنوات من البحث على الأقل من تاريخ تسجيل الموضوع .

المـــادة 33

يعين مدير المؤسسة لجنة من ثلاثة أساتذة للتعليم العالي على الأقل يكون من بينهم المشرف يكلفون بفحص الأطروحة وتقرير ما اذا كانت في مستوى التقديم للمناقشة ، فاذا قررت اللجنة عدم صلاحيتها للتقديم فللمدير أن يرفض الأطروحة نهائيا أو أن يدعو الطالب لتقديمها من جديد بعد ادخال التعديلات اللازمة عليها، واذا قررت صلاحيتها يأذن المدير للطالب بطبع أطروحته . وتقدم في خمس نسخ على الأقل .

المـــادة 34

يدافع الطالب عن أطروحته أمام لجنة يعينها المدير تتألف من أربعة أعضاء على الأقل من أساتذة التعليم العالي يرأسها أحدهم ويشمل الدفاع عرضا يقدمه المرشح حول أطروحته تليه مناقشة مع أعضاء اللجنة .

المـــادة 35

يصرح بالنجاح بعد مداولة اللجنة وتسجيل النتيجة في محضر يذيل بامضاءات أعضائها، ويعلن القبول مقرونا باحدى الميزات المنصوص عليها في المادة 30 .

المـــادة 36

لايقبل أي طعن في قرارات لجنة المناقشة .

الباب الثالث

أحكـــام متنوعـــة

المـــادة 37

تعتبر صحيحة كل الامتحانات التي أجريت بدار الحديث الحسنية وكذا الشهادات التي سلمتها هذه المؤسسة والمقررات التي اتخذت بشأن رسائل نيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم الاسلامية والحديث وأطروحات دكتوراة الدولة في العلوم الاسلامية والحديث قبل تاريخ نشر هذا المرسوم .

المـــادة 38

يسند إلى وزير التربية الوطنية تنفيذ هذا المرسوم الذي ينشر في الجريدة الرسمية .

وحرر بالرباط في 30 من شوال 1405 (19 يوليو 1985)

الامضاء : محمد كريم العمراني.

وقعه بالعطف :

وزير التربية الوطنية،

الامضاء : الدكتور عز الدين العراقي.

جدول رقم 1
بتحديد مواد الدراسة بالنسبة لكل سنة وتوزيعها الزمني الاسبوعي

1 ــ شهادة الدراسات العليا في علوم القرآن والحديث

السنة الاولى

المواد	عدد الساعات الاسبوعية
علوم القرآن	4
تاريخ السيرة وفقهها	4
علوم الحديث	4
أصول الفقه	2
منهجية البحث العلمي عند المسلمين	2
اللغة الأجنبية	2
المجموع	18

السنة الثانية

المواد	عدد الساعات الاسبوعية
علوم التفسير	4
مصطلح الحديث	3
آيات الاحكام	3
أمهات كتب الحديث	2
منهجية البحث العلمي الحديث	2
بحث ومكتبة	2
اللغة الأجنبية	2
المجموع	18

2 ـ شهادة الدراسات العليا في الفقه وأصوله وأصول الدين

السنــة الأولــى

المــواد	عدد الساعات الاسبوعيـة
تاريخ التشريع الاسلامي	4
فقه الاحوال الشخصية	4
أصــول الفقــه	2
أصــول الديـن	2
القـانـون المدني	2
منهجية البحث عند علماء المسلمين	2
اللغــة الأجنبية	2
المجموع	18

السنــة الثانيـة

المــواد	عدد الساعات الاسبوعيـة
فقـه النصــوص	4
الخلاف العالي (الفقه المقارن)	3
الفقه المالكي	3
أصــول الفقه	2
منهجية البحث العلمي الحديث	2
بـحـث ومكتبـة	2
اللغــة الأجنبية	2
المجموع	18

جـــدول رقـــم 2

بتحديد قائمة الاختبارات الكتابية بالنسبة لكل سنة

1 ــ شهادة الدراسات العليا في علوم القرآن والحديث

السنــة الأولــى

المــواد	المعامل	المدة الزمنية
علوم القرآن	3	3
علــوم الحديث	3	3
تاريخ السيرة وفقهها	2	3

السنـة الثانيـة

المــواد	المعامل	المدة الزمنية
علوم التفسير	3	3
مصطلح الحديث	3	3
آيات الأحكام	2	3

2 ــ شهادة الدراسات العليا في الفقه وأصوله وأصول الدين

السنــة الأولــى

المــواد	المعامل	المدة الزمنية
تاريخ التشريع	3	3
فقه الأحوال الشخصية	3	3
أصــول الـديـن	2	3

السنة الثانية

المواد	المعامل	المدة الزمنية
فقه النصوص	3	3
أصول الفقه	3	3
الخلاف العالي	2	3




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس

دراسات حديثية

الصفحة

دراسات فقهية وقانونية

دراسات عامة